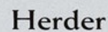
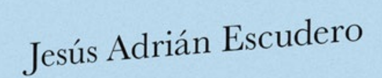

Jesús Adrián Escudero

# Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger

**Vol. 2**



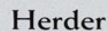

Herder




# Guía de lectura de
# Ser y Tiempo
## de Martin Heidegger

**Vol. 2**





JESÚS ADRIÁN ESCUDERO

# GUÍA DE LECTURA DE SER Y TIEMPO, DE MARTIN HEIDEGGER

VOLUMEN 2

**Herder**

*Diseño de la cubierta: Dani Sanchis*

*Edición digital: José Toribio Barba*



*1.ª edición digital, 2016*

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3657-4



**Herder**

**www.herdereditorial.com**

# ÍNDICE

# EL CAMINO RECORRIDO EN LA PRIMERA SECCIÓN:

# DEL ANÁLISIS DE LA COTIDIANIDAD

# A LA HERMENÉUTICA DE SÍ

*Ser y tiempo es una obra compleja y atrevida, sugestiva y provocativa, en la que se propone un replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser en un momento de inquietud cultural y desasosiego generacional. Y esta cuestión se plantea de una manera innovadora, lejos de las propuestas de la tradición metafísica. No se trata de deducir la realidad a partir de un primer principio, sino de mostrar y describir el ámbito inmediato de manifestación del ser. Para ello se precisa de una metodología nueva: la fenomenología hermenéutica. También es necesario un nuevo punto de partida: la existencia humana. La existencia es el lugar (Da) donde se manifiesta el ser (Sein); de ahí que reciba el nombre técnico de «Dasein». El Dasein se caracteriza por poseer cierto grado de comprensión del ser, que Heidegger se esfuerza por articular y aprehender de manera conceptual y rigurosa. La aclaración del sentido del ser pasa, pues, por un análisis previo de las estructuras ontológicas del Dasein.*

La parte publicada de Ser y tiempo se ocupa sobre todo de la descripción de las diferentes modalidades de existencia del Dasein. Su existencia se caracteriza por la oscilación entre la impropiedad y la propiedad, el anonimato cotidiano y la mismidad, el abandono de sí y la reapropiación de sí. Ser y tiempo analiza en profundidad estas dos formas constitutivas de ser inherentes a todo individuo.

En la primera sección se elabora una hermenéutica de la cotidianidad, que consiste en la descripción de las estructuras ontológicas que constituyen nuestra vida cotidiana. Antes de pensar sobre el sello que nos gustaría imprimir a nuestra existencia, nuestra relación con el mundo y las demás personas está inicialmente gobernada por la esfera pública. La corriente de esa colectividad anónima llamada «el uno» (das Man) determina inmediata y regularmente el curso de nuestras decisiones, acciones y deliberaciones, hasta el punto de que en muchas

ocasiones nos diluimos en la masa homogénea de la gente.

En la segunda sección se despliega lo que podríamos llamar una hermenéutica de sí. En ella se plantea la posibilidad de una existencia propia como contramovimiento a la tendencia a dejarnos llevar por los parámetros de la cotidianidad, como modificación de sí, como ejercicio de transformación creativa de uno mismo. Aquí es donde el lector puede establecer una interesante conexión con la noción clásica del «cuidado de sí». Este despierta en el individuo la responsabilidad hacia uno mismo, lo que indefectiblemente lo obliga a reflexionar acerca de su propia existencia. El cuidado de sí remite en última instancia a un estilo de vida.

A fin de cuentas, dar cumplimiento a la máxima pindárica «¡Llega a ser el que eres!» equivale a una elección de vida, a lograr una existencia plena en el contexto de la inercia natural a caer preso de los excesos, de la rutina, de los hábitos sociales y de la opinión pública. En el fondo, se trata de una lucha contra uno mismo. Y de todas las victorias posibles, la más gloriosa es la que se obtiene sobre uno mismo. La filosofía se convierte así en un eficaz instrumento de autorrealización. Ser y tiempo nos invita a emprender un viaje filosófico en el que acabamos descubriéndonos como temporalidad. El segundo volumen que ahora presentamos nos ofrece un itinerario detallado del tramo final de ese viaje que iniciamos con el primer volumen.

# BREVE NOTA SOBRE LA FORMA DE CITAR LAS OBRAS DE HEIDEGGER Y OTROS TEXTOS

Las referencias a los escritos de Heidegger se colocan siempre entre paréntesis en el cuerpo de texto con la paginación correspondiente. En la mayoría de los casos, se remite a los volúmenes publicados en el marco de las Obras completas (Gesamtausgabe). La lista de abreviaturas puede consultarse al final del trabajo. Las cursivas y los entrecomillados son del autor, a menos que se indique lo contrario. Para evitar confusiones con otras referencias a textos editados en las Obras completas, prescindimos de la abreviatura GA 2 para citar Ser y tiempo. En su lugar, preferimos utilizar la abreviatura SuZ para la versión original alemana y SyT para la traducción al castellano, respectivamente, seguidas del número de la página. Asimismo, se indica la paginación de la traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera. Por último, las notas aclaratorias y referencias a la literatura secundaria se colocan a pie de página acompañadas del apellido del autor, del año de publicación y de la paginación correspondiente. Las referencias completas pueden consultarse en el apartado bibliográfico.

# SEGUNDA SECCIÓN

# DASEIN Y TEMPORALIDAD

## § 45

## BALANCE Y TAREA DE UNA INTERPRETACIÓN ORIGINARIA DE LA EXISTENCIA DEL DASEIN

El parágrafo que abre la segunda sección de Ser y tiempo ofrece, por una parte, un balance de los principales resultados obtenidos en la primera (§§ 9-44) y esboza, por la otra, el hilo conductor de esta nueva sección, cuya tarea consiste en replantear la cuestión del sentido del ser desde el horizonte de la temporalidad. La meta queda claramente definida desde el inicio: «Se busca la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general» (SuZ: 307 / SyT: 251). O como también se señala dos años antes en los Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo: «El resultado y la tarea de la analítica existenciaria es la elaboración de la pregunta por el ser mismo» (GA 20: 421).

Hasta ahora se han mostrado algunas de las estructuras fundamentales del Dasein (tales como la existencia, la facticidad, la condición de arrojado y la comprensión afectiva) y descrito los elementos del cuidado y sus interconexiones. También se han puesto de manifiesto diversas formas de existencia cotidiana y, por ende, impropias del Dasein. Pero, como se indica en este parágrafo introductorio, todavía no se han examinado los modos de existencia originarios y, así, propios del Dasein (cf. SuZ: 309 / SyT: 253). La dimensión de la cotidianidad no ofrece una interpretación originaria del Dasein, no agota todas sus posibilidades de existencia. Un análisis de la existencia humana que pretende ser exhaustivo y completo tiene que investigar en qué consiste la propiedad (Eigentlichkeit) y arrojar luz sobre la verdadera constitución de nuestro ser: nuestra naturaleza temporal. El análisis del cuidado ha mostrado que el fundamento ontológico originario de la existencia del Dasein es la temporalidad (Zeitlichkeit). Solo desde ella resulta comprensible la totalidad estructural del ser del Dasein. Así, la tarea encaminada a precisar el carácter originario y propio del Dasein exige una relectura del análisis preparatorio de la primera sección desde el prisma de la temporalidad (cf. SuZ: 311 / SyT: 254), relectura que permitirá descubrir nuevos fenómenos existenciarios, en particular el de la historicidad (Geschichtlichkeit).

En este sentido, la segunda sección analiza una serie de fenómenos ligados a la propiedad y la temporalidad de la existencia: la muerte, la conciencia moral, la resolución y la historicidad, entre otros. Si uno quiere responder a la pregunta de cómo el Dasein puede comprender el sentido del ser, hay que describir con rigor fenomenológico estos aspectos esenciales de la existencia del Dasein. Para ello se debe ampliar la analítica existenciaria y mostrar aquellas estructuras ontológicas que resultan decisivas para la determinación de la integridad (Ganzheit) del Dasein.[1] Solo profundizando en la constitución existenciaria propia del Dasein y reinterpretando temporalmente las estructuras ya descubiertas, se puede «sacar a la luz el ser del Dasein en su posible propiedad e integridad» (SuZ: 310 / SyT: 253).

¿Puede el Dasein existir de manera propia? ¿Cuál es el criterio que posibilita un modo de existencia propia? La respuesta de Heidegger vuelve a sorprender: «El testimonio de un poder-ser propio lo da la conciencia moral» (SuZ: 311 / SyT: 254). En otras palabras, la voz de la conciencia moral (Gewissen) se caracteriza por una peculiar fuerza de atestiguación que invita al Dasein a una transformación de sí, a una modificación de la mirada sobre sí, a una conversión de sí, a un repliegue sobre sí.[2]

De esta manera, queda desbrozado el campo de investigación de la segunda sección de Ser y tiempo. En el capítulo I, se analiza la posibilidad del estar-entero del Dasein y el estar-vuelto-hacia-el fin (§§ 46-53). En el capítulo II, se indaga en la atestiguación por parte del Dasein de un poder-ser propio a través del testimonio privilegiado de la voz de la conciencia, de la capacidad de decisión y de la posibilidad de relacionarse consigo mismo en virtud de la resolución (§§ 54-60). En el capítulo III, se profundiza en el poder-estar-entero propio del Dasein y en el sentido temporal del cuidado (§§ 61-66). En el capítulo IV, se ofrece una reinterpretación de los principales existenciarios desde la perspectiva de su sentido temporal (§§ 67-71). En el capítulo V, se desarrolla el nexo entre temporalidad e historicidad como origen de toda actividad historiográfica (§§ 72-77). Y en el capítulo VI, se aborda la cuestión de la temporalidad originaria y la interpretación cotidiana de tiempo (§§ 78-83).

# I.

## EL FENÓMENO DE LA MUERTE (§§ 46-53)

## § 46

## LA APARENTE IMPOSIBILIDAD DE UNA DETERMINACIÓN ONTOLÓGICA DEL ESTAR-ENTERO DEL DASEIN

El análisis del cuidado puso de manifiesto que el Dasein se caracteriza por la apertura. No es un sistema cerrado de valores, no es una realidad acabada como una obra de arte, una novela, una pieza musical. En otras palabras, una de las principales características de su existencia es la capacidad de anticiparse-a-sí (Sichvorwegsein). El Dasein es un ente abierto, indeterminado y sometido a un constante proceso de realización. Por tanto, está marcado por un inacabamiento constante (Unabgeschlossenheit). Y «el inacabamiento significa un resto pendiente de poder-ser» (SuZ: 314 / SyT: 257). Mientras es, el Dasein nunca alcanza su integridad.

Ahora bien, ¿cómo puede compatibilizarse el hecho de este excedente, de este resto pendiente (Ausstand) de poder-ser con la idea de una posible integridad del Dasein? ¿Cómo es posible aprehender al Dasein en su integridad (Ganzheit) si constitutivamente es algo inconcluso (Unganzheit)? Esta integridad se deja aprehender precisamente ahí donde ya no cabe la posibilidad de ninguna proyección. La posibilidad última e irrebasable del Dasein es la muerte. Sin embargo, resulta imposible experimentar de manera óntica la muerte y el propio fin del Dasein. La razón de esa imposibilidad no subyace en una imperfección de la facultad cognoscitiva, sino que es de orden ontológico (cf. SuZ: 315 / SyT: 258). Cuando morimos, puede que estemos enteros, pero por esa misma razón ya no existimos. En sentido estricto, no podemos estar muertos, porque entonces ya no existiríamos. La sentencia de Epicuro «Mientras vivimos, no hay muerte; cuando llega la muerte, ya no vivimos» posee cierta justificación.

Pero si la muerte en cuanto fin no afecta al Dasein, ¿cómo representárnosla, cómo describirla en términos fenomenológicos? En principio, parece obvio que podemos experimentar el morir de los demás y transferir esa experiencia hacia nosotros mismos. Sin embargo, esta experiencia no da cumplimiento a la tesis de que la muerte nos hace enteros, ya que no encontramos en el Dasein mismo una forma de llegar a su propia integridad. Como se ve, el fenómeno de la muerte

precisa de un análisis riguroso. Nos obliga a una caracterización ontológica del haber-llegado-al-fin y a perfilar el concepto existenciario de la muerte. A partir de este planteamiento, el capítulo primero se articula de la siguiente manera: primero se analiza la posibilidad de experimentar la muerte de los otros (§ 47) y se discute la cuestión del resto pendiente, el fin y la integridad (§ 48); luego se delimita el análisis existenciario de la muerte (§ 49) y se esboza su estructura ontológica (§ 50); a continuación, se analiza el estar-vuelto-hacia-la-muerte (§ 51) y el concepto existenciario pleno de la muerte (§ 52), y, finalmente, se describe el proyecto existenciario de un modo propio de estar-vuelto-hacia-la-muerte (§ 53).

§ 47

## LA POSIBILIDAD DE EXPERIMENTAR LA MUERTE DE LOS OTROS

Ante la imposibilidad de tener una experiencia directa de la propia muerte, Heidegger plantea la pregunta de si es posible aprehender el sentido ontológico del morir a partir de la muerte de los otros. No cabe duda de que la muerte de los demás, en particular la de familiares, amigos y compañeros de trabajo, nos da una prueba ineludible de nuestra mortalidad. La muerte de los otros, con los que regularmente existimos y compartimos el mundo, es una experiencia que también forma parte de nuestra vida cotidiana. Los innombrables ritos funerarios, honras fúnebres, cultos y muestras de pesar constituyen diferentes formas de relación con la muerte. ¿Puede ayudarnos esta experiencia a la hora de aprehender el fenómeno de la muerte? La muerte de los otros se experimenta, por decirlo así, como un «quitarle el mundo», un «perder-su-estar-en-el-mundo», un «no-existir-más-en-el-mundo», un «final de la existencia» —es decir, los otros pierden el modo de ser propio del Dasein para quedar reducidos a una mera cosa corpórea, convertidos en un simple cadáver—.[3] Con todo, el cadáver no es una simple cosa material sin vida (leblos), sino más bien un ente no-viviente (unlebendig) que ha perdido la vida (cf. SuZ: 317 / SyT: 259). El mismo lenguaje expresa esta diferencia: uno habla del «difunto» (der Verstorbene) y no del «muerto» (der Gestorbene).[4] A diferencia del cuerpo muerto y enterrado, el difunto es objeto de un tipo particular de preocupación que se expresa en la gran variedad de ritos funerarios. Al difunto, como señala Heidegger, se le dispensa todavía una específica forma de cuidado: la «solicitud reverencial» (ehrende Fürsorge).

No obstante, la muerte de los otros encierra un aspecto paradójico: por una parte, viene acompañada de la vivencia por la pérdida que experimenta la familia del difunto, pero, por la otra, nos impide el acceso a la experiencia del morir mismo. «Sin embargo, al sufrir esta pérdida, no se hace accesible en cuanto tal la pérdida-del-ser que “sufre” el que muere. No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente “asistimos” a él» (SuZ: 318 / SyT: 260). El asistir al morir del difunto no nos da una experiencia de la muerte. Como recuerda Heidegger, no se trata de ofrecer una explicación

antropológica, metafísica o psicológica de la muerte. Lo que está en juego es el sentido ontológico del morir que muere como una posibilidad de ser de su ser.

La referencia a la muerte de los otros para explicar la integridad, para analizar ontológicamente el acabamiento del Dasein, descansa en un falso supuesto: la opinión de que alguien puede, a voluntad, ser sustituido por otro. Entre las posibilidades de nuestra convivencia con los demás en un mundo compartido figura, de manera indiscutible, la «reemplazabilidad», la «sustitución» (Vertretbarkeit) de una persona por otra: si por causa de un accidente he de permanecer hospitalizado algún tiempo, la universidad en la que trabajo puede contratar a un sustituto temporal; durante una baja por maternidad, una empleada puede ser reemplazada temporalmente por otra; si el portero titular de un equipo de fútbol se lesiona durante un partido, puede ser sustituido por el portero de reserva; un soldado puede incluso sacrificarse por un compañero de batalla.[5] Sin embargo, esta posibilidad de reemplazamiento fracasa cuando se trata de sustituir la posibilidad de ser que constituye el llegar-a-fin de otro. Heidegger expresa esta imposibilidad existenciaria de un modo lapidario: «Nadie puede tomarle al otro su morir. […] El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella "es", es por esencia cada vez la mía» (SuZ: 319 / SyT: 261).

La muerte es una posibilidad de mi existencia; una posibilidad en la que en cada caso está en juego mi propio ser. El Dasein es capaz de comprenderse a sí mismo de una manera íntegra, plena, total, entera y, por ende, propia, cuando se encuentra cara a cara con su muerte. Esta remite así a la singularidad, insustituibilidad, irremplazabilidad del Dasein cada vez mío. Desde el punto de vista ontológico-existenciario, la muerte pone de manifiesto el irreductible ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit) de la existencia del Dasein (cf. SuZ: 319 / SyT: 261). El análisis heideggeriano del fenómeno de la muerte reposa sobre la idea de que el morir del Dasein no puede explicarse satisfactoriamente desde la dimensión biológica, médica, ética, antropológica, religiosa, sociológica y metafísica.

## — Anexo —

### La radical asimetría entre la muerte de los otros y la singularidad irremplazable de la propia muerte

En este parágrafo, se introducen dos temas estrechamente interconectados, que constituyen las dos caras de una moneda: por una parte, se muestra la imposibilidad de experimentar el morir de los otros y, por la otra, se afirman la singularidad y la unicidad de la propia muerte, que en cada caso tienen que ser asumidas responsablemente por el Dasein mismo.

## *a)*

## *La radical asimetría entre la muerte de los otros y la propia muerte*

La noción de «muerte» se halla envuelta en cierto grado de confusión por el hecho de que Heidegger no utiliza el término «muerte» (Tod) en su sentido ordinario. A él le interesa la cuestión del significado existenciario de la mortalidad humana. Se precisa de un tratamiento adecuado de la mortalidad y finitud humanas para comprender la integridad de la existencia del Dasein. Solo vinculando nuestra existencia con la muerte como una posibilidad podemos aprehendernos de manera genuina en nuestra individualidad e integridad. Lo que está en juego en nuestra vida no es el contenido concreto de ciertos momentos de nuestra existencia, sino el curso completo, ella en su totalidad.

Quizá resulte oportuno recordar lo que la muerte no es. La muerte no es un hecho contingente, un acontecimiento impersonal. Es un elemento constitutivo de la comprensión que tenemos de nosotros mismos. La muerte, pues, no es el hecho de morir, es decir, no tiene una significación biológica. Desde el punto de vista ontológico-existenciario, la muerte es siempre mi propia muerte: «En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia. El morir no es un incidente, sino un fenómeno que ha de comprenderse en sentido existenciario» (SuZ: 319-320 / SyT: 260). El planteamiento heideggeriano establece una radical asimetría entre la muerte de los otros y la propia. Con mayor precisión, hay una asimetría esencial entre mi relación con la muerte de los otros y mi relación con mi propia

muerte, de la misma manera que existe una asimetría entre mi relación con los cuerpos de los otros y mi relación con mi propia corporalidad. Así, la muerte en sentido existenciario no es lo mismo que el estado de estar muerto. En términos estrictos, el Dasein no puede estar muerto, pues para él estar muerto significa precisamente no ser.

## *b)*

## *La singularidad irremplazable de la propia muerte*

La historia de la humanidad presenta una enorme diversidad de concepciones y tratamientos del fenómeno de la muerte. En toda cultura pueden encontrarse diferentes formas de morir por otro y autoinmolación, distintos modos de experimentar el tránsito de la vida a la muerte y la liberación de uno mismo, diferentes maneras de experimentar la muerte como posibilidad irrebasable. En el ámbito concreto de la filosofía occidental, el tema de la anticipación cuidadosa de la muerte (melete tou thanatou) ya está presente en el Fedón, de Platón.[6] El diálogo platónico describe un viaje interior, un movimiento de recogimiento del alma sobre sí misma que anuncia el syn (con) de la syn-deresis (con-ciencia). Hay que recalcar que no existe un alma previa que con posterioridad se cuide de la muerte. El alma, más bien, no se distingue, no se recoge en sí misma más que en la experiencia de este cuidado de la muerte. Solo desde esta relación consigo misma y toma de conciencia de la propia existencia se constituye una psyche (alma), un yo individual y responsable. En Platón ya hallamos la idea de que la filosofía rectamente ejercida se considera un «entrenamiento para la muerte».[7]

No deja de sorprender que Heidegger, gran conocedor de la filosofía platónica, no cite en Ser y tiempo estas páginas dedicadas a la mejor forma de dar o recibir la muerte, pues aquí se trata de un cuidar, un velar, un preocuparse por la muerte en la que la existencia se relaciona consigo misma.[8] El cuidado de la muerte del que habla Heidegger implica a la conciencia que mira a la muerte cara a cara y la asume con plena libertad. Los parágrafos 52 y 53 dejan entrever este vínculo entre el cuidado del estar vuelto hacia la muerte y la libertad responsable. Ser libre —como se verá más adelante— significa comprometerse con un obrar, un

decidir que responde de sí mismo con conocimiento de sí, es decir, con-ciencia (Ge-wissen). Aun así, el ejercicio de la responsabilidad no deja de ser extraño, misterioso, paradójico. La responsabilidad tiene que ver con uno mismo: se presenta con una voz que escucha y me ordena, pero que no viene de ninguna parte.[9] Ahí radican —como ya observara Kierkegaard— el espanto y el misterio, el terror y el temblor del momento de la decisión.[10] Precisamente, ese origen incierto e indeterminado de la voz de la conciencia obliga al individuo a asumir su propia responsabilidad.

¿Cuándo se produce el primer despertar de la responsabilidad? ¿Cuándo toma el Dasein conciencia de su propia existencia? En la experiencia y aceptación de su propia muerte. En esta asunción y anticipación de la muerte, se hace patente la unicidad absoluta, la singularidad irremplazable del Dasein. Ante el fenómeno de la muerte, la existencia se sustrae a toda posible sustitución. La muerte, como señala Heidegger, es aquello que nadie puede soportar ni afrontar en mi lugar: «Nadie puede tomarle al otro su morir» (SuZ: 319 / SyT: 261). Puedo sacrificarme por otro, entregar mi corazón a otro (figurada o literalmente), pero no morir en lugar de otro, no darle mi vida a cambio de su muerte. Puedo dar al otro todo, salvo morir por él. La propia muerte es irremplazable. Para acceder a lo que me es más propio he de asumir esta irremplazabilidad. Cada uno debe hacerse cargo y anticipar resueltamente su propia muerte. Este es un ejercicio de responsabilidad y resolución por el que el Dasein conquista la libertad. La propia muerte, en definitiva, se caracteriza por una singularidad irremplazable, en la que el Dasein toma plena conciencia de sí.

§ 48

## RESTO PENDIENTE, FIN E INTEGRIDAD

Todavía falta por determinar el sentido existenciario de los conceptos de «fin» e «integridad» antes de proseguir con el análisis del fenómeno de la muerte. Las nociones de «fin» (Ende), «integridad» (Ganzheit) y «consumación» (Vollendung) admiten muchos sentidos, por lo que Heidegger decide ver hasta qué punto su respectivo significado usual es ontológicamente aplicable al Dasein.

Hasta ahora se han formulado tres tesis acerca de la muerte:

Al Dasein le pertenece, mientras está siendo, un todavía-no que habrá de ser — un resto siempre pendiente.

El llegar-a-su-fin tiene el carácter de un no-existir-más.

El llegar-a-su-fin implica un modo de ser absolutamente insustituible.

El texto parte de la idea de que «hay en el Dasein una permanente “no-integridad”, imposible de abolir, que encuentra su fin con la muerte» (SuZ: 322 / SyT: 263). El hecho de que al Dasein le pertenece este todavía-no (noch-nicht), la constatación de que el Dasein se caracteriza por un estado perpetuo de inacabamiento, ¿puede interpretarse como resto pendiente (Ausstand)? Heidegger intenta ilustrar este fenómeno con la analogía de «saldar una deuda pendiente». Uno habla en este caso de «resto» para designar la parte que queda pendiente de pago, el dinero que falta para cancelar la deuda. Sin embargo, esta concepción del resto pendiente como algo que falta no sirve para caracterizar

ontológicamente el todavía-no de la muerte que forma parte del Dasein. La muerte no es la pieza que falta para completar el rompecabezas de la existencia humana. Ya existe siempre de tal manera que cada vez incluye su todavía-no; es decir, el todavía-no del Dasein es un elemento constitutivo de su existencia.

Así las cosas, Heidegger echa mano de otra analogía: la «maduración de un fruto», pero tras una breve consideración, aquella también se descarta por inapropiada. Mientras que el fruto alcanza su madurez al final del proceso de su desarrollo, el Dasein no llega necesariamente a su madurez plena al final de su vida. De hecho, muchas personas llegan a la madurez antes de morir; otras, en cambio, jamás consuman su vida (cf. SuZ: 325 / SyT: 265). Nada garantiza que la «madurez como fin» y la «muerte como fin» coincidan en su estructura ontológica. Interpretar todo fin como consumación (Vollendung) significa olvidar que el Dasein es algo constitutivamente inacabado. Por tanto, terminar (enden) no quiere decir necesariamente consumarse (vollenden).

El Dasein no es un conjunto de proyectos de existencia acabados ni la culminación de un proceso ni la suma de episodios existenciales. Más bien es ya siempre su todavía-no, está siempre abierto a nuevos proyectos, posibilidades, experiencias, iniciativas, fracasos, éxitos, etcétera. La tarea de autocomprendernos es infinita. A este respecto, resulta ilustrativa la distinción que realiza James Carse entre juegos finitos e infinitos.[11] Un juego finito es un juego con una meta clara que, al final, termina con un(os) ganador(es) o perdedor(es). Uno participa en un juego finito con la intención de ganar. Un juego infinito es aquel en que uno simplemente juega por el placer de jugar. Así, por ejemplo, podemos distinguir entre jugar un partido de fútbol y ser un jugador de fútbol, entre impartir una clase de filosofía y ser un profesor de filosofía. Un partido de fútbol tiene un tiempo de juego limitado; una clase también tiene una duración limitada. En cambio, ser un jugador de fútbol o un profesor, no. Ser un jugador de fútbol o un profesor es —o puede llegar a ser— un juego infinito. Aquí se trata de un estilo de vida, una forma de autocomprenderse y no del cumplimiento de una determinada función. De una forma similar, el Dasein heideggeriano se caracteriza por el existir por mor de sí. El fenómeno de la muerte obliga al Dasein a reconocer que la existencia no se limita a momentos específicos. Lo que realmente importa es la integridad de esos momentos y, sobre todo, el modo como se viven.

A la luz de estas consideraciones, ¿cómo cabe entonces caracterizar de una manera ontológicamente adecuada el terminar de la muerte? Heidegger lo

expresa así: «El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein (Zu-Ende-sein), sino un estar vuelto hacia el fin de parte de este ente (Sein zum Ende)» (SuZ: 326 / SyT: 266).

Los diferentes ejemplos de «saldar una deuda», de «los cuartos crecientes de la luna», del «camino que se acaba», de «la lluvia que cesa», de «la madurez de la fruta» solo sirven para mostrar de forma negativa que el todavía-no que el Dasein es en cada caso se resiste a ser interpretado como un resto pendiente. La muerte no es algo accidental, sino que pertenece a lo que él ya siempre es. Si la muerte ya siempre le pertenece, entonces tiene que resultarle accesible de alguna manera: es cierto que no puede experimentarla, pero constituye una parte integrante de su ser en la medida en que mantiene una relación con ella. La interpretación existenciaria positiva de la muerte y de su carácter de fin debe llevarse a cabo al hilo de la constitución fundamental del Dasein, a saber, el cuidado. Pero antes de dar paso a la determinación concreta de la estructura ontológica del estar-vuelto-hacia-el-fin (Sein zum Ende), Heidegger se dedica a delimitar el análisis existenciario de la muerte frente a otras interpretaciones.

## § 49

## EL ANÁLISIS ONTOLÓGICO Y OTRAS INTERPRETACIONES ÓNTICAS DE LA MUERTE

El fenómeno de la muerte es ciertamente complejo y objeto de estudio en un amplio sector de disciplinas. De ahí la necesidad de delimitar con claridad entre el análisis ontológico-existenciario y las interpretaciones óntico-existenciales de este fenómeno. Como ya se ha mostrado en el parágrafo 10, la analítica existenciaria es anterior y, por tanto, más fundamental que las diversas ciencias humanas.

En lo que respecta a la muerte, Heidegger establece una cuádruple delimitación.

La primera delimitación concierne a las ciencias biológicas y médicas. Como señala el autor, «la muerte, en un sentido amplio, es un fenómeno de la vida» (SuZ: 328 / SyT: 267). Desde este punto de vista, la muerte también afecta a las plantas y los animales. Pueden estudiarse las causas médicas de la muerte, establecer estadísticas sobre las expectativas de vida, analizar los procesos de envejecimiento, etcétera. Pero las consideraciones fisiológicas, biológicas y médicas acerca de la muerte precisan de una clarificación ontológica del concepto de vida, la cual, a su vez, está subordinada a una ontología del Dasein. Aquí reaparece la distinción antes mencionada entre perecer y fallecer. No es que el Dasein esté inmunizado frente a los aspectos fisiológicos de la muerte; al contrario, estos le afectan como a cualquier otro ser viviente, pero de una manera específica. Heidegger habla de un «fallecer», de un «dejar de vivir» (Ableben).[12]

La segunda delimitación atañe a las ciencias humanas, en concreto a la psicología, la historia y la etnografía. El análisis de los estados de ánimo y las vivencias por las que pasa el que se muere, el estudio histórico del concepto de muerte y el establecimiento de tipologías y ritos culturales en torno a la muerte tampoco agotan este fenómeno. Y, sobre todo, precisan de una aclaración previa de la constitución ontológica de la existencia humana.

La tercera delimitación afecta a la línea divisoria entre el análisis existenciario y

las posturas existencialistas frente a la muerte. Heidegger se concentra en particular en la pregunta de la teología cristiana de si hay vida después de la muerte. Una fenomenología de la vida debe limitarse a la vida del más acá, a las vivencias en su darse inmediato. Aquí nos reencontramos con la conocida oposición entre inmanencia y transcendencia, más acá (Diesseitigkeit) y más allá (Jenseitigkeit).[13] Pero la interpretación ontológica de la muerte precede a toda especulación transcendente (cf. SuZ: 330 / SyT: 268).

Y la cuarta delimitación tiene que ver con la metafísica y la teología de la muerte. A la analítica existenciaria tampoco le incumbe la cuestión de qué sentido cabe dar a la muerte. No hay que confundir ontología fundamental y metafísica.

Esta delimitación quiere poner de manifiesto que la analítica existenciaria tiene una prioridad metodológica frente a la biología, la psicología, la historia, la etnografía, la teología y la metafísica. Llegados a este punto, estamos, por fin, en disposición de abordar la estructura ontológica del estar vuelto hacia el fin que caracteriza al fenómeno de la muerte.

## — Anexo —

### Muerte biológica, biográfica y existenciaria

Como se ha visto, Heidegger establece una clara diferencia entre el difunto (der Verstorbene) y el muerto (der Gestorbene) que, según la sugestiva opinión de Taylor Carman, puede identificarse con dos tipos de morir: el biográfico y el biológico.[14] El morir biológico es lo que Heidegger llama «perecer», mientras que el morir biográfico coincide con el fenómeno del «fallecer».

1. El morir biológico (Verenden) remite al simple hecho del perecer de un organismo, señala el término de la vida, indica la cesación de las constantes vitales.

2. El morir biográfico (Ableben), en cambio, es el más apropiado al ser humano. Heidegger insiste en que el Dasein no fenece o perece (cf. SuZ: 328 / SyT: 247). A pesar de que nuestros cuerpos dejen en cierto momento de funcionar biológicamente, nuestro estar-en-el-mundo no puede comprenderse solo en términos de funciones biológicas. Así, la cesación de las constantes vitales y las funciones biológicas no es lo mismo que el final de nuestra existencia como Dasein. El ser humano teje una compleja trama de relatos vitales a lo largo de su vida que, a la postre, constituyen su biografía. El morir biográfico es el final de la vida comprendida de manera retrospectiva como un todo significativo, que en muchas ocasiones adopta la forma de una narración de eventos, de un relato con sentido sobre uno mismo, de una historia de vida.

3. A estas dos formas de morir se añade el morir existenciario (Sterben), que Heidegger analiza desde la perspectiva del «estar-vuelto-hacia-la-muerte» (Sein zum Tode). La muerte es siempre la muerte de otros, pues el Dasein no puede experimentar su propia muerte biológica. Pero tampoco es capaz de disfrutar de una perspectiva completa de su propia biografía, ya que el libro de su vida sigue abierto mientras existe. Tampoco podemos narrar nuestra muerte. Al hacer hincapié en que el Dasein no logra experimentar su propia muerte, Heidegger no está simplemente reiterando el tópico de que nunca es tarde para que suceda algo que pueda cambiar por completo el sentido de nuestra vida. El motivo es otro bien distinto: es la misma estructura ontológica de nuestra condición arrojada al mundo la que nos imposibilita adoptar un punto de vista meramente observacional o biográfico sobre nosotros mismos y nuestra existencia. La posibilidad de que podamos ganar a la lotería o de que nos sobrevenga una repentina conversión religiosa una semana antes de nuestra muerte no altera el hecho de que, en virtud de nuestro mismo existir, nuestra existencia siga siendo un asunto de nuestra incumbencia y no un asunto determinado, un hecho objetivo. Así, la muerte existenciaria —esto es, la muerte entendida esencialmente como la mía (jemeinig)— es algo distinto al perecer y fallecer, no puede entenderse en términos biológicos y biográficos.[15]

Ahora bien, ¿cómo me resulta fenomenológicamente accesible la muerte en

sentido existenciario? ¿Cómo experimento la muerte como en cada caso mía mientras todavía estoy vivo? Según Heidegger, experimentar mi propia muerte no significa haber-llegado-a-fin (Zu-Ende-sein), sino un estar-vuelto-hacia-el-fin (Sein zum Ende) (cf. SuZ: 326 / SyT: 266). Estar-vuelto-hacia-el-fin equivale a proyectarse hacia él o, lo que es lo mismo, mi muerte tiene el estatus ontológico de una posibilidad existenciaria. En efecto, como se mostrará en los parágrafos 52 y 53, la muerte es mi posibilidad en un sentido radical e irreductible: «La muerte es la posibilidad más propia del Dasein» (SuZ: 343 / SyT: 278).

De una manera gráfica, podemos resumir estos tres tipos de muerte como sigue:

| TIPO DE MUERTE | |
| --- | --- |
| Biológica | Fenecer o perecer (Verenden) La simple ces |
| Biográfica | Fallecer o dejar de vivir (Ableben) La muerte como |
| Existenciaria | Morir (Sterben) El morir en términos existen |

Finalmente, una vez delimitada la interpretación existenciaria y aclarados los diferentes tipos de muerte, estamos en condiciones de proceder al análisis ontológico de este fenómeno.

§ 50

## ESBOZO DE LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICO-EXISTENCIARIA DE LA MUERTE

Después de las explicaciones preliminares en torno al resto pendiente, a la integridad, el fin, la consumación y las formas de morir, podemos iniciar la interpretación ontológico-existenciaria del fenómeno de la muerte como tal. En el parágrafo 48, se indicó que la muerte solo resulta comprensible a partir de la constitución fundamental del Dasein: el cuidado. Por lo pronto, hay que aclarar cómo la muerte o el estar-vuelto-hacia-el-fin se revelan en los tres momentos estructurales del cuidado, a saber, la existenciariedad, la facticidad y la caída.

### *a)*

### *Existenciariedad e inminencia*

El todavía-no extremo, el fin, no es un resto pendiente que hay que cancelar, sino una posibilidad siempre inminente. Una posibilidad que nos amenaza y con respecto a la cual guardamos una relación (cf. SuZ: 332 / SyT: 270). Una posibilidad que siempre está a las puertas y amenaza con reducir todas las otras posibilidades del Dasein a nada. Una posibilidad que el Dasein tiene que asumir en cada caso en su anticiparse-a-sí (Sich-vorweg-sein), en su proyección (Entwurf).

¿En qué consiste esta inminencia (Bevorstand)? Muchas cosas pueden ser inminentes: desde una tormenta de verano y la visita inesperada de un amigo, hasta un viaje relámpago y un nuevo escándalo político. Pero la inminencia de la muerte es de otro tipo. En la muerte, el Dasein mismo es inminente para sí. Es incapaz de superar la posibilidad extrema de la muerte entendida como un no-existir-más (Nicht-mehr-dasein). Heidegger formula este hecho de una manera

ciertamente densa: «La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable» (SuZ: 333 / SyT: 271). El anticiparse-a-sí del cuidado se refiere en última instancia a la muerte como fin del Dasein.

### *b)*

### *Facticidad y angustia*

La posibilidad extrema y radical de la muerte no la procura el Dasein por sí mismo ni es algo a lo que pueda sustraerse. En la medida en que existe, el Dasein ya siempre está arrojado en esta posibilidad del estar-vuelto-hacia-el-fin. Se trata, pues, de una posibilidad constitutiva de su ya-estar-siempre-en-el-mundo (Schon-in-einer-Welt-sein), de su facticidad (Faktizität). Ahora bien, no tiene inmediata y regularmente un conocimiento expreso de que la muerte forma parte de su estar-en-el-mundo. ¿Cómo se manifiesta entonces este fenómeno? Heidegger responde que la condición de arrojado de la muerte se hace patente en la disposición afectiva fundamental de la angustia (cf. SuZ: 334 / SyT: 271). La angustia ante la muerte es la angustia ante el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser. Es la apertura al hecho de que el Dasein existe como arrojado al estar-vuelto-hacia-el-fin. La angustia ante la muerte, por consiguiente, es algo completamente diferente al miedo de dejar de vivir. Al convertir la angustia en el fenómeno que revela la verdadera significación existenciaria del morir, Heidegger es capaz de disociarla de los diferentes saberes médicos, biológicos, psicológicos, históricos y etnográficos que nos explican las maneras en que uno muere.

### *c)*

### *Caída e interpretación cotidiana de la muerte*

La caída con respecto a la muerte no es otra cosa que el encubrimiento de la relación que ya siempre guardamos con ella. Por lo general, el Dasein huye de manera constante ante la muerte y tiende a ignorarla. Esta huida se manifiesta inmediata y regularmente en la absorción en las ocupaciones de la vida cotidiana. El estar-vuelto-hacia-el-fin también se halla marcado por el estar-en-medio-de (Sein-bei), por la caída (Verfal-len) como otro elemento constitutivo del cuidado.

Ahora se puede apreciar mejor que el morir como estar-vueltohacia-el-fin (Sein zum Ende) se funda ontológicamente en los tres momentos estructurales del cuidado. Este último pone de manifiesto la radical finitud del Dasein. Una vez llegados a este punto, hay que hacer visible cómo el estar-vuelto-hacia-el-fin se manifiesta en la forma de existencia más concreta del Dasein: en su cotidianidad.

## § 51

## MUERTE Y COTIDIANIDAD

Si es cierto que el concepto existenciario de la muerte implica las estructuras de la existenciariedad, la facticidad y la caída, entonces hay que mostrar cómo se manifiesta el fenómeno del morir en el ámbito de la cotidianidad. ¿Cómo se manifiesta el estar-vuelto-hacia-el fin en el ámbito de la vida cotidiana? ¿Cómo se comporta el uno respecto de la más propia, irrespectiva e insuperable posibilidad del Dasein? En nuestra existencia cotidiana, recibimos a diario noticias de casos de muerte: las televisiones, los periódicos, las cadenas de radio y los foros de internet nos informan acerca de las vidas humanas que se cobran las tragedias naturales, las confrontaciones bélicas, la violencia de género, la desnutrición en países en vías de desarrollo y los accidentes aéreos en diferentes partes del mundo. También en nuestro círculo vital más próximo nos llega la noticia de la muerte de algún pariente próximo, un vecino o un amigo de la infancia. En un caso o en otro, con independencia de que muera alguien cercano o lejano, conocido o desconocido, «“la muerte” nos acompaña como un evento habitual dentro del mundo» (SuZ: 336 / SyT: 273).

El fenómeno de la muerte nos acompaña por doquier, pero en nuestra vida cotidiana tendemos a eludir hablar del tema y nos consolamos con el hecho de que por el momento uno se mantiene a salvo de ella. Incluso reprimimos el pensamiento de la muerte, refugiándonos en la idea de que uno todavía vive, a pesar de que tarde o temprano ha de morir. En nuestra existencia cotidiana, tendemos a pasar por alto la posibilidad de la muerte. De hecho, la expresión coloquial «uno se muere» indica que la muerte es algo «indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que ahora no está todavía ahí para uno mismo y que, por tanto, no amenaza» (SuZ: 336 / SyT: 273). Dicho en otras palabras: la muerte se diluye y nivela en el contexto de la cotidianidad. La interpretación pública nivela el morir a la condición de un incidente —que, ciertamente, afecta al Dasein, pero que no afecta a nadie en concreto propiamente—. El uno tiende a encubrir y esquivar el fenómeno de la muerte y, con ello, genera un sentimiento de tranquilidad respecto de ella. Desaparece así todo rastro de la muerte como la posibilidad más propia del Dasein.

El discurso público y cotidiano acerca de la muerte se caracteriza así por un «esquivamiento encubridor» (verdeckendes Ausweichen) de la muerte (cf. SuZ: 337 / SyT: 273). Este esquivamiento y el encubrimiento son tan tenaces que con frecuencia se intenta persuadir al moribundo de que pronto se recuperará y volverá a la apacible rutina de sus ocupaciones habituales. Así, por ejemplo, se recurre a frases hechas como «Mañana te encontrarás mejor», «No te preocupes, que no es tan grave como parece». Estas palabras de consuelo pretenden devolver al moribundo a la existencia cotidiana, pero como contrapartida encubren todavía más su propia posibilidad de ser.

Y, por último, la interpretación cotidiana de la muerte no solo procura al Dasein cierta dosis de tranquilidad e incluso lo invita a encubrir el sentimiento de angustia que le provoca pensar en ella, sino que también establece y regula las formas de comportamiento público que uno tiene que seguir en aquellas situaciones en que se ve confrontado con la muerte. El mismo acto de «pensar en la muerte» se considera una descortesía, una falta de tacto, una expresión de pusilanimidad. Heidegger lo formula de una manera muy gráfica y vehemente: «El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte» (SuZ: 338 / SyT: 274). El uno procura convertir la angustia en miedo ante la llegada de un acontecimiento. La angustia se presenta, además, como una flaqueza que un Dasein seguro de sí mismo debe evitar a toda costa. En definitiva, «el tácito decreto del uno es la indiferente tranquilidad ante el “hecho” de que uno se muere» (SuZ: 338 / SyT: 274).

Comoquiera que sea, el Dasein mantiene en su existencia cotidiana una relación con la muerte, aunque sea en la modalidad impropia de la huida, el encubrimiento y la indiferencia. Un análisis más detallado de los motivos de esa huida puede ayudarnos a la hora de determinar los caracteres existenciarios de la muerte.

§ 52

## LA CERTEZA COTIDIANA DE LA MUERTE Y EL CONCEPTO EXISTENCIARIO PLENO DE LA MUERTE

Después de haber descrito las formas negativas de comprender el fenómeno de la muerte en la esfera de la cotidianidad, parece que estamos en disposición de analizar nuestra relación originaria con la muerte. La muerte se caracteriza por su certeza (Gewißheit). También la vida cotidiana admite algo así como una certeza de la muerte, que suele expresarse en modismos del tipo «La muerte llegará, pero no ahora», «La muerte nos acecha a cada instante», «La muerte está a la vuelta de la esquina», «La muerte puede sorprendernos en cualquier momento». Nadie duda de que todos hemos de morir. Pero el reconocimiento de esa certeza es ambiguo en la medida en que propiamente no afecta a nadie de manera concreta: por una parte, se admite y reconoce la certeza de la muerte, pero, por la otra, se tiende a mitigarla, esquivarla e incluso encubrirla (cf. SuZ: 342 / SyT: 278). De hecho, la cotidianidad nos insta a evitar el ocioso pensamiento de la muerte y a dedicarnos a nuestros quehaceres diarios.

Pero aun distanciándose y pasando por alto la posibilidad de que la muerte puede sorprendernos en cualquier momento, la cotidianidad reconoce dos elementos fundamentales de dicho fenómeno: su certeza y su indeterminación. Obviamente, no se trata de una simple certeza empírica, resultado de una inferencia a partir de cierto número de observaciones, sino de una certeza existencial (Daseinsgewißheit) que se experimenta como muerte biológica. Pero esta, como se ha mostrado antes, no explica de manera satisfactoria la certeza existenciaria de la muerte en cada caso propio. La inversión de la concepción cotidiana de la muerte nos permite descubrir ex negativo las verdaderas determinaciones del concepto existenciario pleno de dicho fenómeno: «La muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de este hacia su fin» (SuZ: 343 / SyT: 278).

Obtenemos así una primera respuesta a la pregunta del posible estar-entero del Dasein. Se trata de una respuesta que llega desde el plano de la existencia

impropia. A través de la reflexión sobre la actitud de encubrimiento que la cotidianidad mantiene hacia la muerte, hemos sido capaces de entrever su verdadero significado existenciario.

Sin embargo, ¿es posible pensar en otro modo de comportamiento? ¿Puede el Dasein comprender la muerte de manera propia? ¿En qué consiste una actitud propia ante el fenómeno de la muerte como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable? Esa es la pregunta que se intenta responder en el siguiente parágrafo.

§ 53

## EL PROYECTO EXISTENCIARIO DE UN MODO PROPIO DE ESTAR VUELTO HACIA LA MUERTE

A pesar de la tendencia al encubrimiento y la huida frente a la muerte, hemos visto que el análisis de la cotidianidad posee un interesante poder de manifestación de sus estructuras ontológicas propias. Cuando el Dasein está vuelto propiamente hacia la muerte, no puede esquivarla ni encubrirla en la indiferencia ni reinterpretarla con ayuda de los parámetros establecidos por el uno cotidiano. De entrada, el modo propio de estar vuelto hacia la muerte implica aceptarla y comprenderla como posibilidad. Así pues, ha llegado el momento de ofrecer una explicación de cómo el Dasein se relaciona con su muerte de una manera propia.

La muerte, según se ha señalado en varias ocasiones, es una posibilidad. ¿Cómo cabe pensar esta posibilidad extrema? ¿Cómo se comporta el Dasein con respecto a ella? La forma habitual que tenemos de relacionarnos con posibilidades consiste en que estas, en principio, son realizables, aunque no sea de manera inmediata. Nuestra atención está dirigida hacia un acontecimiento futuro. La posibilidad de conseguir próximamente una cátedra es razonable a la vista de mi trayectoria académica; la posibilidad de que realice un safari es alta; la posibilidad de cambiar de residencia dentro de un par de años es realista y factible, excepto si el gobierno sigue empeñándose en reducir mi sueldo año a año.

Esto no es así en el caso de mi muerte. La muerte no es una posibilidad que pueda realizarse. Es cierto que uno puede «provocar el deceso» (SuZ: 347 / SyT: 281) mediante una huelga de hambre e, incluso, el suicidio. Pero por muy nobles y románticas que sean las causas de un suicidio, este no hace real la posibilidad de la muerte, pues con el fin del Dasein también termina toda posibilidad de ser. Heidegger es categórico al respecto: «El estar vuelto hacia la muerte no implica una "realización" de ella» (SuZ: 347 / SyT: 281).

Expresado en términos existenciarios: cuando me proyecto hacia el fin de mi

propia muerte, también estoy proyectándome hacia la imposibilidad de mi existencia. Esta imposibilidad, al igual que la posibilidad, tiene que entenderse en sentido ontológico. Se trata de un modo de ser, de una indicación formal de mi existencia. Si la posibilidad es lo que me define, la imposibilidad es lo que me define negativamente. Es lo que no soy —o para ser más precisos: lo que no puedo ser—. En el Dasein, como se mostrará más adelante, late un fondo de negatividad. Y a su vez, proyectarse en una posibilidad significa al mismo tiempo proyectarse en una imposibilidad. Al proyectar mi carrera profesional en ser un buen profesor de filosofía dejo de proyectarme en ser asesor financiero de una multinacional, notario o empresario. Para cada posibilidad que se le abre al Dasein, otras se le cierran. El análisis heideggeriano de la muerte pone de manifiesto que toda posibilidad está ligada y condicionada por la imposibilidad.

No se trata, por consiguiente, de perseguir la realización efectiva (Verwirklichung) de la posibilidad de la muerte, sino más bien de una actitud hacia ella. Dicha actitud recibe el nombre de «anticipación» o «adelantarse» (Vorlaufen). «Anticipación» o «adelantarse» deben entenderse en el sentido de «ir hacia delante», «avanzar», «estar situado delante de lo que se expresa»; un sentido muy próximo al de «precursar», que se «aplica a lo que anuncia o inicia algo que tiene su completo desarrollo posteriormente». Comoquiera que sea, hay que tener clara la diferencia entre el hecho de adelantarse hasta un acontecimiento futuro como el fenómeno de la muerte y la acción de proyectar un plan de acción racionalmente motivado. La muerte sobreviene de una manera repentina y súbita, es decir, se caracteriza por su indeterminación. De ahí la imposibilidad de planificar una estrategia que se anticipe a la muerte; se trata, más bien, de tomar conciencia de esta posibilidad extrema, de asumirla en propiedad e integrarla como un elemento más de la vida humana. En otras palabras, no puede pretenderse disponer de la muerte mediante cálculos y pronósticos.[16] La muerte no es una cosa real, un ente a nuestra disposición, un bien con que se pueda comerciar. Tampoco se trata de entregarse a una meditación constante sobre la muerte o de que vivamos pendientes de la nuestra a cada instante. En estos casos, la muerte nos abrumaría en lugar de proporcionarnos el horizonte final de nuestras acciones y decisiones. No solo es eso, pues también implicaría renunciar a nuestras posibilidades de pro-yección a favor de la pasividad de nuestra condición de arrojados al mundo.

La muerte es pura y simplemente posibilidad —en concreto, la posibilidad de toda imposibilidad de comportamiento hacia ella—. En la anticipación, pues, «el Dasein se abre para sí mismo respecto de su extrema posibilidad. […] La

anticipación se revela como posibilidad de comprender el extremo poder-ser más propio, es decir, como posibilidad de existencia propia» (SuZ: 349 / SyT: 282).

¿De qué modo anticipa el Dasein su fin? Heidegger analiza ese modo a partir de los cinco elementos que constituyen la concepción existenciaria de la muerte como posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada.

1. El estar-vuelto-hacia la posibilidad más propia (eigenste) de la muerte le abre al Dasein su poder-ser más propio. En el estar-vuelto nos vemos confrontados con el modo como existimos más que con lo que hacemos. Lo que nos coloca ante la pregunta de quiénes somos, abriéndonos la posibilidad de un repliegue sobre nosotros mismos.

2. La posibilidad más propia es irrespectiva (unbezüglich), es decir, no se define por nada externo al Dasein, no puede delegarse en nadie. Nadie puede darnos una respuesta satisfactoria a la pregunta de qué deberíamos hacer en presencia de nuestra propia muerte. La actitud hacia esta posibilidad irrespectiva, esto es, la anticipación de la muerte en cada caso propio, singulariza al Dasein. ¿Cómo? Aislándolo, sacándolo de su dependencia del uno y volviéndolo sobre sí: «El Dasein no puede ser él mismo de un modo propio sino cuando, por sí mismo, se posibilita para ello» (SuZ: 350 / SyT: 283). La singularización (Vereinzelung) devuelve al Dasein a su auténtico ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit). En el aislamiento que se logra por medio de la anticipación de la muerte, el Dasein experimenta su peculiar ser-en-cada-caso-mío desde sí mismo y no desde los demás. Eso no significa recluirse a solas consigo mismo, sin mundo ni los otros, sino estar abierto al mundo y a los demás como algo que acontece desde el más propio sí-mismo, desde la Jemeinigkeit propia de cada uno.

3. La posibilidad más propia e irrespectiva es insuperable (unüberholbar). Esta insuperabilidad —que carece de todo sentido fatalista— imprime a nuestra existencia el sello de la finitud. Como señala con acierto Jean Greisch, la finitud no debe entenderse a la manera de un animal enfermo encerrado en una jaula o a la del alma prisionera del cuerpo. En realidad, esta insuperabilidad es sinónimo

de libertad.[17] Libera al Dasein de su estado de desorientación y caída en el uno cotidiano, pero también le permite hacerse cargo de su existencia (cf. SuZ: 350 / SyT: 283). En la anticipación, la muerte se asume libremente y no se esquiva, como en el caso de la cotidianidad.

4. La posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable es cierta (gewiß). Como ya se ha visto, se trata de una certeza existenciaria y no epistémica.[18] A pesar de que esta posibilidad no goza de la evidencia apodíctica de las ciencias, el Dasein se relaciona con ella en la medida en que la toma por verdadera. En la anticipación de la posibilidad de la muerte, nos cercioramos de nuestra integridad.

5. Por último, la certeza de la muerte es indeterminada (unbestimmt). Esta indeterminación de la muerte cierta abre al Dasein a una constante amenaza que brota desde su mismo estar-en-el-mundo. Esa amenaza se revela en la disposición afectiva de la angustia. Nada nos protege de esta amenaza.

Estos cinco elementos constitutivos del modo propio de estar vuelto hacia la muerte se resumen en Ser y tiempo de la siguiente manera:

La anticipación le revela al Dasein su pérdida en el uno-mismo y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de ilusiones, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte. (SuZ: 353 / SyT: 285)

Una vez descritas las características de la interpretación cotidiana de la muerte (§ 52) y analizados los elementos que componen el concepto existenciario pleno de dicho fenómeno (§ 53), podemos resumir las diferencias entre ambos con la

ayuda del siguiente cuadro comparativo:

CARACTERÍSTICAS DE LA INTERPRETACIÓN COTIDIANA DE LA MU

Huida ante la muerte

Miedo

Nivelación

Certeza existencial

Encubrimiento

Indiferencia

Regulación

Tranquilización

La interpretación cotidiana de la muerte se caracteriza por huir y encubrir el fenómeno de la muerte, por nivelar y tranquilizar al Dasein, por mostrarse indiferente, poseer una certeza existencial, difundir el miedo y estipular los códigos públicos de comportamiento frente a la muerte. El concepto existenciario pleno de la muerte, en cambio, no duda de la certeza existenciaria de aquella y reconoce la fuerza de singularización de la angustia frente a ella como posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable e indeterminada.

El parágrafo 53 da así un paso más en la determinación del estar-entero al comprender la integridad del Dasein desde la finitud inherente al fenómeno de la muerte. Sin embargo, ¿qué induce al Dasein a proyectarse libremente hacia su muerte? ¿Por qué decide ser sí-mismo? El análisis del fenómeno de la muerte no puede responder por sí solo a estas preguntas. De ahí que sea necesario ampliar el campo de la investigación fenomenológica en busca de aquella instancia que aporte al Dasein un testimonio directo de la posibilidad de una existencia propia. Esa instancia de atestiguación de sí es la conciencia.

# II.

## LA VOZ DE LA CONCIENCIA Y EL FENÓMENO DE LA RESOLUCIÓN (§§ 54-60)

## § 54

## EL PROBLEMA DE LA ATESTIGUACIÓN DE UNA POSIBILIDAD EXISTENCIARIA PROPIA

Nos reencontramos aquí con el problema del sí-mismo analizado en la primera sección (§§ 25-27), en la que Heidegger ofrece un primer esbozo de su hermenéutica de sí desde la perspectiva de la vida cotidiana y pública. Por lo general, andamos perdidos en el uno, no siendo nosotros mismos o, expresado en términos heideggerianos, inmediata y regularmente no somos nosotros mismos, sino que existimos a la manera que prescribe el uno (das Man).

Ahora se plantea la posibilidad de una modificación de ese tipo de existencia cotidiana y cadente en la impersonalidad de la opinión pública. ¿Cuáles son las condiciones ontológicas que posibilitan esa modificación? ¿Cómo pasa el Dasein de la caída a la propiedad? ¿Qué instancia permite revertir la tendencia a verse arrastrado sin elección por el uno y retornar a sí mismo?

A juicio de Heidegger, la modificación del uno-mismo (Man-selbst), el paso del sí-mismo impropio al propio (eigenes Selbst), empieza por una «reparación de la falta de elección» característica de la vida cotidiana (cf. SuZ: 356 / SyT: 288). Las posibilidades de ser que nos ofrece el Dasein cotidiano no las elegimos nosotros mismos. Se trata de posibilidades prefijadas, de esquemas de comportamiento predefinidos, de patrones de conducta ya establecidos, de reglas sociales dictadas por la vida cotidiana. La consecuencia de ello es el fatal deslizamiento de la existencia hacia la facilidad y la irresponsabilidad (cf. SuZ / SyT: § 38).[19] Por tanto, puede decirse que la falta de independencia y la impropiedad consisten en el olvido de nuestra posibilidad misma de elección: «Pero reparar la falta de elección significa hacer esa elección, decidirse por un poder-ser desde el propio sí-mismo. Al hacer la elección, el Dasein se posibilita a sí mismo por primera vez su poder-ser propio» (SuZ: 356 / SyT: 288).

¿Cómo se abre esa posibilidad si inmediata y regularmente estamos sometidos al dictamen de la opinión pública? Heidegger afirma que necesitamos de un momento de ruptura, de un momento de alerta. La llamada de la conciencia

cumple esa función. Nos alerta de que en nuestra vida cotidiana andamos absortos en el presente de nuestras preocupaciones diarias y evitamos asumir la responsabilidad de nuestras acciones y decisiones. La conciencia llama de manera silenciosa al Dasein caído en la cotidianidad y lo emplaza a cuidar de sí. Obviamente, no debemos pensar en estos dos Dasein —el propio y el impropio — como en dos personas diferentes, incluso antagónicas: una persona buena e íntegra y una persona perdida y sin atributos. El sí-mismo propio y el impropio no son dos realidades separadas, sino diferentes modos de ser de una misma persona (cf. SuZ: 153-154 y 419-420 / SyT: 140-141 y 335-336). La existencia propia no es una huida del mundo, sino un determinado modo de existir en él. La llamada de la conciencia constituye un conflicto entre dos estilos de existencia.

La transición de la impropiedad a la propiedad es una de las dificultades centrales del análisis heideggeriano. El Dasein está partido en dos. Todo ser humano tiene la posibilidad de vivir de manera impropia o propia: bien perdido en las distracciones de la vida cotidiana, bien consciente de su individualidad. La transición de una manera de vivir a otra implica un giro, un cambio de la mirada.[20] ¿Qué impulsa ese giro? ¿Una instancia externa, un amigo, una norma social, un imperativo ético? No. Como se verá a continuación, esa posibilidad emerge del Dasein mismo. Un Dasein prácticamente convertido en héroe, capaz de sobreponerse por sí mismo a todas las adversidades de la vida, origen de su propio renacimiento, como el ave Fénix que emerge de sus propias cenizas. Eso explica que muchos contemporáneos de Heidegger realizaran una lectura en clave antropológica y subjetivista de Ser y tiempo. Pero, como observa el propio autor, la resolución solo puede producirse desde un horizonte de relaciones institucionales y sociales ya establecido. No nos hallamos, pues, ante un individuo heroico que rompe con las barreras institucionales y crea nuevas normas y valores à la Nietzsche; al contrario, nos encontramos ante un análisis filosófico que pretende mostrar cómo el individuo se desenvuelve con los parámetros establecidos por el uno. ¿Cuándo decimos que una persona existe de una manera propia? Cuando se apropia y asume las reglas de acción. La vida propia no es más que una modificación del uno.

El estilo de existencia propio implica «hacer una elección», decidirse por un estilo de vida (cf. SuZ: 356 / SyT: 288).[21] Ya siempre estamos eligiendo, en el sentido de que ya siempre estamos proyectando posibilidades. Pero no siempre «elegimos elegir» (die Wahl wählen). En muchas ocasiones, nos quitamos de encima el peso de la responsabilidad al actuar como si nuestras decisiones estuvieran de alguna manera prefijadas por las normas públicas, los códigos

éticos de nuestra sociedad o cualquier otra fuerza. La conciencia nos exhorta a adueñarnos de nuestra culpa y hacernos cargo de nuestra responsabilidad. Nos emplaza a asumir nuestras acciones como propias (eigen) y, de esta forma, a existir de una manera propia (eigentlich).

La conciencia, por decirlo así, es un fenómeno disruptivo que apela a nuestra tácita pérdida de sí (Selbstverlorenheit) en la vida impersonal del uno. Se abre de este modo la posibilidad de una recuperación de sí que adquiere la forma de una «recuperación de la elección» (Nachholen der Wahl). Pero si es cierto que el Dasein ya se ha perdido a sí mismo inmediata y regularmente en su existencia cotidiana, parece claro que todo intento de recuperación genuina de sí pasa antes por un (re)encontrarse a sí mismo. Se requiere, pues, de un testimonio de la posibilidad de una existencia propia. Hay en el Dasein mismo un fenómeno que atestigua un poder-ser propio (Selbstseinkönnen): la voz de la conciencia (Stimme des Gewissens). De entrada y para evitar malentendidos, hay que sustraerse a toda interpretación moral de la conciencia. Gewissen no tiene nada que ver con la mala conciencia, únicamente se trata de un fenómeno que invita al Dasein a ser propio. La conciencia no remite aquí a un sentimiento desagradable de remordimiento, no tiene nada que ver con la habilidad de distinguir entre el bien y el mal. El análisis ontológico de la conciencia que lleva a cabo Heidegger va más allá de tales distinciones. Su verdadera intención es poner de manifiesto las condiciones de inteligibilidad de la llamada «conciencia moral». Al final del parágrafo, se sugiere abandonar el círculo envenenado de la buena y la mala conciencia al vincular conciencia (Gewissen) y atestiguación (Bezeugung).

Desde el punto de vista terminológico, hay que tener clara la diferencia entre dos tipos de conciencia: Bewußtsein y Gewissen. El primer tipo remite a la conciencia propiamente teorética (Bewußtsein), el segundo suele entenderse en un sentido moral (Gewissen), muy próximo a la latina conscientia. En Tomás de Aquino, por ejemplo, conscientia es actuar con (cum) conocimiento (scientia) en una situación particular. En alemán se utiliza Gewissen para traducir la expresión latina conscientia. En ningún momento, se vincula con gewiß («cierto») o Gewißheit («certeza»). Heidegger se desmarca de la interpretación ordinaria de la conciencia entendida como instancia crítica que distingue entre el bien y el mal, es decir, despoja los términos «conciencia» y «culpa» de su contenido ético-moral. Gewissen se entiende aquí en el sentido de razonamiento práctico acerca de cuestiones que afectan a nuestra vida cotidiana.[22] Lejos de toda explicación antropológica, descripción biológica, aproximación psicológica, consideración moral y valoración teológica, Heidegger propone someter el fenómeno de la

conciencia a un análisis estrictamente ontológico.

Imaginemos un contable que está preparando la declaración de la renta de uno de sus clientes. A medida que analiza la documentación a su disposición, va siendo presa de una creciente intranquilidad. Su conciencia empieza a inquietarle. Hay, sin duda, diferentes formas de interpretar este sentimiento. ¿Está haciendo algo ilegal? Quizá. Pero su conciencia también puede verse afligida por razones legales. ¿Está quebrantando algún código deontológico? Como buen cristiano, ¿acaso está mandándole Dios un mensaje? Y si se trata de un contable de carácter prusiano, ¿se encuentra ante un imperativo moral dictado por su propia razón? ¿Puede ser que su conciencia responda a un instinto socio-biológico? Todas estas interpretaciones asumen que la llamada de la conciencia es una respuesta a la transgresión de lo que es correcto. La conciencia nos dice que en ese caso somos culpables. Lo que le interesa a Heidegger es determinar la estructura ontológica de la conciencia y la culpa.

Desde la perspectiva de los resultados que hasta ahora ha arrojado la analítica existenciaria, pueden destacarse algunos momentos del fenómeno de la conciencia. Esta abre y da a entender algo, es decir, es un modo específico de comprender que se asienta en la apertura (Erschlossenheit) constitutiva del Dasein y en sus modalidades de la disposición afectiva, la comprensión, el discurso y la caída (cf. SuZ / SyT: §§ 29, 31, 34 y 38, respectivamente). Aquí desempeña un papel fundamental el concepto existenciario de «discurso» (Rede). El análisis de la conciencia revela esta como una «llamada» (Ruf). La llamada de la conciencia es un modo de discurso que articula la situación en que el Dasein se encuentra afectivamente arrojado: lo que me dice la conciencia, me afecta solo a mí y a nadie más. Es una llamada que me apela a mí mismo de manera directa e inequívoca. Esa llamada tiene el carácter de una «apelación» (Anruf) dirigida al Dasein a hacerse cargo de su poder-ser sí mismo más propio en el modo de una «con-vocación» (Aufruf) que lo emplaza, que lo exhorta a despertar de su «ser-culpable» (Schuldig-sein) (cf. SuZ: 358 / SyT: 289).[23] La llamada de la conciencia nos emplaza a reconocer que ya somos culpables, nos invita a aceptar nuestra radical culpabilidad, nos apela a salir del estado de letargo en que se encuentra sumida nuestra vida cotidiana.

A la llamada de la conciencia le corresponde la posibilidad de escuchar. Pero, por lo general, la llamada no es oída por el Dasein, que anda perdido y caído en las estructuras públicas de la cotidianidad. La comprensión de la llamada se funda en un querer-tener-conciencia (Gewissenhabenwollen) que, a su vez, solo

es posible sobre la base de la resolución (Entschlossenheit).

Con ello, la estructura y la temática del capítulo II quedan trazadas como sigue: primero se ofrece un análisis de los fundamentos ontológicos de la conciencia (§ 55), seguido de la descripción de su carácter vocativo (§ 56); a continuación, se muestra la conciencia como llamada del cuidado (§ 57) y se explica la comprensión de la llamada y la culpa (§ 58); luego se distingue entre la interpretación existenciaria y vulgar de la conciencia (§ 59) y, finalmente, se concluye con una caracterización ontológica de los fenómenos de la atestiguación y la resolución (§ 60).

§ 55

## LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-EXISTENCIARIOS DE LA CONCIENCIA

El fenómeno de la conciencia se ha introducido sin previa justificación como instancia de atestiguación de un poder-ser entero (Ganzseinkönnen) y un poder-ser propio (Selbstseinkönnen). La conciencia es, indudablemente, un fenómeno que afecta al Dasein, pero ahora hay que mostrar que también desempeña un papel central como fuerza de atestiguación de sí. Frente a la caída en la impropiedad, se trata ahora de empujar al Dasein cotidiano a la búsqueda de sí mismo. Ha de reencontrarse y recobrarse a sí desde el estado de perdido en el uno. Este reencuentro tiene lugar mediante una elección, una decisión, por la que el Dasein se elige a sí mismo y a su más peculiar poder-ser. El testimonio de esta decisión es la «conciencia».

Para evitar malentendidos, hay que aclarar primero qué entiende Heidegger por el término «conciencia» (Gewissen).[24] La conciencia evoca de inmediato una dimensión religiosa, moral y psicológica. Pero para él, la palabra Gewissen no indica el conocimiento teórico y la conciencia psicológica de la presencia de un objeto, y tampoco remite a la conciencia de sí, a la propia autoconciencia. Esos tipos de conciencia se expresan en alemán con los términos Bewußtsein y Selbstbewußtsein, respectivamente. Gewissen se traduce de manera convencional por «conciencia moral». Así, por ejemplo, se habla de «remordimiento», de «buena» y «mala» conciencia, de conciencia «libre» y conciencia «cautiva». Heidegger, sin embargo, somete el término «conciencia» a una vuelta de tuerca ontológica, poniendo entre paréntesis toda connotación moralista y voluntarista (cf. SuZ / SyT: § 59). En su sentido existenciario, Gewissen expresa una modalidad de relación, un modo de apertura. Esa apertura no da a conocer un objeto, sino que primariamente enlaza con un comportamiento que nos invita a actuar, a alcanzar un saber de nosotros (Gewissen): un comportamiento en que está en juego la relación que el Dasein guarda consigo mismo y, por extensión, con el mundo y los otros.

Una vez aclarado el horizonte existenciario en que se enmarca el análisis

heideggeriano de la conciencia, hay que mostrar cómo ella se relaciona con los momentos estructurales de la constitución existenciaria del Dasein —a saber, la disposición afectiva, la comprensión, el discurso y la caída—. Aquí se repite el análisis previo de la apertura del Dasein, pero ahora desde el prisma del fenómeno de la conciencia.

A continuación, hay que concretar el sentido y la función eminentemente ontológica de la «voz» de la conciencia. Esta no procede de las interioridades del sujeto ni emana de una divinidad superior, sino que emerge de la situación fáctica de caída en el uno y, desde ella, emplaza al Dasein a ser sí mismo. «El Dasein, al escuchar al uno-mismo, desoye su propio sí-mismo» (SuZ: 360 / SyT: 290). Hay que rescatar al Dasein de esta pérdida en la escucha del uno. Hay que interrumpir esa escucha para que el Dasein pueda oírse a sí mismo.

Y, finalmente, hay que analizar la especificidad de lo que se da a comprender en la llamada de la conciencia. ¿Qué dice esta llamada? La llamada silenciosa de la conciencia —como modo de discurso— no dice propiamente nada. No se trata de una locución verbal que podamos oír por medio de los sentidos; tampoco cabe confundirla a la manera kantiana con un tribunal de la conciencia. La llamada de la conciencia se manifiesta como un fenómeno que da a entender algo, como una tendencia a abrir. En esa tendencia se produce «un momento de choque, una sacudida repentina» que abre nuevas posibilidades de comprensión (cf. SuZ: 361 / SyT: 291). La conciencia no se compara tanto con una llamada, como con la comprensión de un discurso desde la apertura constitutiva del Dasein.

§ 56

## EL CARÁCTER VOCATIVO DE LA CONCIENCIA

La esencia de los siguientes tres parágrafos consiste en precisar con mayor detalle la naturaleza de la llamada de la conciencia. Heidegger empieza afirmando que la conciencia es un modo de discurso, por lo que este parágrafo se inicia con las preguntas de quién es el interpelado, hacia dónde es llamado y qué dice la llamada.

1. ¿Quién es el interpelado (Angerufener) por la llamada? Manifiestamente, el Dasein caído y perdido en el mundo. La llamada alcanza o —mejor dicho— sorprende al Dasein en la comprensión cotidiana y mediana de sí mismo.

2. ¿Hacia dónde es llamado el interpelado? «Hacia el sí-mismo propio» (SuZ: 362 / SyT: 293). Uno no es llamado hacia aquello de lo que se ocupa en el mundo; tampoco hacia aquello de lo que los otros opinan sobre uno. Todo eso se deja de lado. La llamada no toma en consideración el estado interpretativo que proporciona la cotidianidad. El verdadero destinatario de la llamada es en cada caso el sí-mismo propio (eigenes Selbst). Por consiguiente, la llamada tiene un carácter performativo de «provocación», de llamar al interpelado hacia delante, de emplazarlo hacia sus posibilidades propias.

3. ¿Qué le dice la conciencia al interpelado? ¿Cuál es el contenido de la llamada? «Estrictamente hablando —nada» (SuZ: 363 / SyT: 293). La llamada no tiene un carácter lingüístico, no aporta información, no constata hechos, no suministra contenidos empíricos acerca del mundo y de los otros, no abre un diálogo interior. No se manifiesta de ningún modo en palabras y, a pesar de ello, no es en absoluto oscura e indeterminada. «La conciencia habla única y constantemente

en la modalidad del silencio» (SuZ: 363 / SyT: 293). El silencio de la conciencia expresa y comunica un reconocimiento explícito de la distinción entre el uno-mismo (Man-selbst) cotidiano del uno y el sí-mismo propio (eigentliches Selbst).

En resumen, la conciencia se ha caracterizado como «una llamada que interpela (Anruf) al uno-mismo en su mismidad; en cuanto tal, es una con-vocación (Aufruf) del sí-mismo a su poder-ser-sí-mismo y, por ello, un llamar al Dasein hacia delante, hasta sus posibilidades» (SuZ: 364 / SyT: 294). Pero una interpretación ontológica suficiente de la conciencia no puede limitarse a aclarar quién es el llamado (Gerufener), sino que también tiene que determinar quién es el vocante (Rufer) mismo y cómo el interpelado se comporta respecto del vocante.

## — Anexo —

### El carácter discursivo de la voz silenciosa de la conciencia

¿En qué sentido es discursiva la voz silenciosa de la conciencia? En el sentido de que es esencialmente expresiva y comunicativa. Pero la conciencia no tiene la estructura de un diálogo, de una conversación, ni siquiera de un monólogo interior, porque su voz no dice nada, no articula ninguna interpretación acerca del mundo. De hecho, el Dasein no puede distinguirse de la voz de la conciencia. La voz es idéntica a la escucha y la respuesta del Dasein: bien apropiándose de su culpa en la resolución, bien huyendo de ella hacia las distracciones cotidianas. El Dasein escucha la llamada de la conciencia solo cuando se deja interpelar por ella, cuando se hace libre para ella: «Al comprender la llamada, el Dasein es obediente a su más propia posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo» (SuZ: 382 / SyT: 306). Así, la propiedad consiste en que el Dasein se elija a sí mismo contra un trasfondo de indiferencia e impropiedad: «La resolución significa dejarse despertar desde la pérdida en el uno» (SuZ: 396 / SyT: 316). La mismidad propia (eigentliche Selbstheit) está indisolublemente ligada al mundo.

Decir que la conciencia es discursiva no significa afirmar que esta tenga una

estructura conversacional como la de la acción comunicativa entre hablante y oyente. El discurso es una condición de toda interpretación y a fortiori una condición de la relación interpretativa que cada uno mantiene consigo mismo. La conciencia como discurso es la respuesta expresiva a mi propia individualidad. Desde luego, es un error pensar que la voz de la conciencia procede de otro ente en el mundo o, incluso, más allá del mundo, que envía mensajes morales al Dasein. La caracterización ontológica de la conciencia no distingue entre ciertos hechos normativos, por una parte, y nuestra respuesta propia o impropia, correcta o incorrecta a tales hechos, por la otra. La distinción que traza Heidegger no es tanto la que hay entre una llamada y una respuesta, un hablar y un oír, como la distinción entre el hecho formal de la mismidad del Dasein (Selbstheit) —esto es, su particularidad concreta— y su respuesta expresiva a dicha particularidad. La conciencia no tiene implicaciones normativas y éticas. Llama sin un contenido determinado, emplazando al Dasein a asumir su desnuda facticidad.

En este sentido, la conciencia es nada más y nada menos que la sensibilidad que el Dasein muestra hacia su singularidad más propia, hacia su ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit). No formula imperativos éticos ni valores morales. Simplemente, expresa el hecho de ser interpelado a prestar atención a mi propiedad, a mi carácter-de-mío (Meinheit). Decir que la conciencia nos llama, interpela, emplaza, exhorta a volver sobre nosotros mismos no significa afirmar la existencia de un sí-mismo sustancial, de un auténtico sí-mismo subterráneo, de una voz interior que solicita nuestro reconocimiento; antes bien, la llamada de la conciencia expresa el hecho de que hemos llegado al límite de la dispersión y la pérdida en el uno. No hay un yo plenamente libre, soberano y autónomo. Simplemente, no hay nada que decir a priori acerca de qué cosas valen la pena, qué situaciones merecen ser vividas por nosotros. No es tarea de la analítica existenciaria prescribir o anticipar este tipo de cuestiones. Esta solo se ocupa de mostrar las condiciones de inteligibilidad que hacen posibles toda elección práctica y concreta de la vida.

## § 57

## LA CONCIENCIA COMO LLAMADA DEL CUIDADO

Se ha mostrado que la conciencia llama al sí-mismo del Dasein a salir de su pérdida en el uno. Pero aquí topamos con una nueva dificultad: no sabemos quién llama. El sí-mismo interpelado (angerufenes Selbst) permanece indeterminado. Lo mismo sucede con el vocante, con el que llama (Rufer).

¿Quién es la fuente de la llamada de la conciencia? ¿Quién es el vocante? «En la conciencia el Dasein se llama a sí mismo» (SuZ: 365 / SyT: 294). Eso no significa que la llamada sea o pueda ser jamás planificada y ejecutada de manera voluntaria por nosotros mismos. La fuente de la llamada tampoco procede de Dios. Y menos aún de la conciencia social. ¿De dónde llega entonces la voz de la conciencia? La respuesta de Heidegger constituye uno de los hilos centrales de todo el análisis del fenómeno de la conciencia: «“Algo” llama, inesperadamente e incluso en contra de la voluntad. Por otra parte, sin lugar a dudas, la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada procede de mí y, sin embargo, de más allá de mí» (SuZ: 365-366 / SyT: 295).

La conciencia es un fenómeno del Dasein, lo que equivale a decir que este se llama a sí mismo. ¿Cómo es posible? No somos nosotros quienes decidimos la llamada. En la conciencia, somos interpelados sin la presencia de voces ajenas. La explicación teológica de la conciencia como voz de Dios y la tesis sociológica sobre la misma en cuanto internalización de reglas no aciertan a determinar su verdadero carácter ontológico.

De nuevo se plantea la pregunta sobre el origen de la conciencia y el estatuto propio de lo que nos interpela. Esta cuestión nos devuelve al fenómeno de la angustia como lugar de manifestación de la desazón y del extrañamiento que invaden al Dasein al romper con las certezas de la vida cotidiana. «Ese que llama es el Dasein en su desazón (Unheimlichkeit), es el originario y arrojado estar-en-el-mundo experimentado como un estar-fuera-de-casa (Un-zuhause)» (SuZ: 367 / SyT: 296). La aparente extrañeza e inhospitalidad de la voz de la conciencia no es el eco de ningún poder transcendente ni el efecto de la sociedad y la familia;

más bien expresan la falta de familiaridad del Dasein consigo mismo —un Dasein cuya existencia queda típicamente oscurecida por formas genéricas de inteligibilidad—. La voz de la conciencia es de manera radical distinta a la voz homogénea y niveladora de las habladurías públicas. Es algo así como una voz desconocida que emplaza en silencio al Dasein a su singularidad irremplazable. La llamada no relata ningún hecho; simplemente habla en el modo desazonante que es el callar y saca al Dasein de las habladurías de la cotidianidad: «La desazón acosa al Dasein y amenaza la olvidada pérdida de sí mismo» (SuZ: 368 / SyT: 297). Así, la llamada templada por la angustia posibilita por primera vez al Dasein a proyectarse a sí mismo en su poder-ser más propio.

De esta manera, Heidegger logra interpretar la llamada de la conciencia en consonancia con el cuidado como constitución fundamental del Dasein. Y, con ello, consigue distanciarse de la experiencia natural de la conciencia asociada al sentimiento de culpa, de la interpretación moral que distingue entre buena y mala conciencia y de la conciencia pública del uno. La conciencia atestigua la posibilidad de la propiedad desde el Dasein mismo. Viene del ente que soy cada vez yo mismo, es decir, remite al carácter insustituible y singular del ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit).

A la luz de los resultados obtenidos en los parágrafos 56 y 57, podemos resumir los elementos constitutivos de la llamada de la conciencia con ayuda de la siguiente tabla:

| ELEMENTOS DE LA LLAMADA DE LA CONCIENCIA | |
|---|---|
| ¿Quién es el interpelado? | E |
| ¿Hacia dónde es llamado el interpelado? | Hacia el sí-n |
| ¿Qué dice la llamada? | |

¿De dónde llama la conciencia?

¿Quién es el vocante?

Todavía resta por explicar lo que la llamada da a entender: la culpabilidad constitutiva del Dasein. La experiencia plena de la conciencia está ligada a una comprensión de la llamada.

§ 58

## LA COMPRENSIÓN DE LA LLAMADA Y LA CULPA

Nos hallamos ante el parágrafo central del análisis heideggeriano del fenómeno de la conciencia. Heidegger parte de una breve recapitulación de los resultados obtenidos hasta el momento. ¿Qué da a entender la conciencia, aunque no siempre se comprenda fácticamente? Ya se respondió a esa pregunta con la tesis de que la llamada no dice nada. La llamada se dirige al uno-mismo desde la desazón y emplaza al Dasein a su sí-mismo más propio. La llamada acusa al Dasein de ser «culpable» (schuldig), lo que plantea una serie de preguntas a las que hay que responder con precisión para comprender de modo adecuado la llamada y la culpa: ¿de dónde procede la culpa?, ¿quién dice que somos culpables?, ¿qué significa «culpable»?, ¿dónde encontramos indicios para desvelar este fenómeno?

Una de las primeras dificultades consiste en aclarar el sentido del término «culpa» (Schuld).[25] Todas las concepciones de la conciencia —la de la teológica, la psicológica, la sociológica e, incluso, la de la analítica existenciaria— parecen coincidir en un aspecto: la conciencia da a comprender una culpa. La cuestión radica en discernir con claridad en qué se distingue el sentido existenciario originario del resto de las acepciones. Se trata de dar con un concepto ontológico de culpa que, por una parte, esté relacionado con las condiciones de existencia del Dasein y, por la otra, que fundamente las representaciones cotidianas de la culpa. A tal efecto, Heidegger revisa tres sentidos habituales del término alemán Schuld para luego pasar a su caracterización ontológica.

### *a)*

### *Sentido cotidiano de culpa*

Heidegger analiza la culpa desde la triple perspectiva de la deuda (schulden, Schulden haben), la responsabilidad (schuld sein an) y la exigencia moral (sich schuldig machen, schuldig werden).

*Deuda. La comprensión cotidiana toma la expresión «ser culpable» (schuldig sein) primero en el sentido de «estar en deuda» (schulden), «tener cuentas pendientes con alguien», «deber restituir a otro una cosa a la que él tiene derecho». «Tener deudas», por tanto, es algo que se inscribe en el marco de la convivencia con otros, al igual que el acto de «sustraer», «robar», «retener» o «llevarse una cosa». En este contexto, ser deudor significa no respetar el derecho de propiedad de otros.*

*Responsabilidad. Ser culpable también tiene la significación de «ser responsable», es decir, ser causa o autor de algo. En este tipo de «culpabilidad», se puede ser culpable sin deber nada a nadie, sin haber contraído una deuda monetaria, hipotecaria, fiscal o prestataria. Así, por ejemplo, soy responsable de que la carta de mi esposa no llegara a su destino por enviarla a una dirección equivocada; soy responsable de que mi hijo llegara tarde al colegio por no haber llenado el depósito de gasolina del coche la noche anterior; tengo la culpa de que mi cuarto de baño quedara anegado por olvidarme de cerrar el grifo de la bañera antes de salir de casa.*

*Exigencia moral. En este caso, ser culpable se entiende como la violación de un deber moral, la transgresión de una regla, el incumplimiento de una ley positiva. Uno llega a ser culpable para con otro por la lesión de un derecho como la libertad de expresión y manifestación, la transgresión de la privacidad y el respeto a los ancianos, etcétera.*

En todos estos casos, la culpa se concibe en términos de una deficiencia (Mangel), de un faltar algo (Fehlen von etwas). Faltar, a su vez, quiere decir no estar presente (vorhanden sein). Pero, como se insiste en toda la obra, el Dasein se define por su existencia y no por la presencia. De esto se desprende que el concepto existenciario de culpa no puede entenderse como una deficiencia o

falta que deba ser corregida por un castigo o sancionada por una ley. Sin embargo, la idea de culpa encierra el carácter de «no» (Nicht-Charakter). La clarificación del sentido de ese «no» se convierte para Heidegger en el hilo conductor de su concepto existenciario de culpa, el cual va de la mano de una desmoralización de la conciencia.

## *b)*

## *Sentido ontológico de culpa*

La noción de «culpa» implica tanto el carácter de «no» como el «ser causante de algo», esto es, «ser fundamento de». De ahí que la estructura existenciaria formal del ser-culpable se defina de la siguiente manera: «Ser-fundamento de una nihilidad» (SuZ: 376 / SyT: 302). La culpa del Dasein descansa en el hecho de que su ser no está bajo su poder. El Dasein no es una entidad autocreada y autodeterminada enteramente por sí misma. No hay algo así como una autonomía radical. No somos motores inmóviles. En su lugar, nuestra existencia está constantemente condicionada y movida por causas que escapan por entero a nuestro control. Y, sin embargo, tenemos que ser responsables de nosotros mismos y de nuestra situación. Esto significa asumir la responsabilidad de que el Dasein es un ente codeterminado por la exclusión, la negación, la negatividad.[26] El Dasein es culpable, no porque esté endeudado, no porque haya contravenido una ley moral, no porque haya desobedecido una norma social; más bien, al contrario, se vuelve culpable porque en su modo de ser es culpable, esto es, responsable de la negación de posibilidades de existencia. El Dasein es culpable en el sentido de que él mismo es fundamento de la elección de un determinado modo de vida en que existe. El Dasein no pone el fundamento por sí mismo como agente activo, pero reposa sobre él. Nunca existe antes de su fundamento, sino siempre desde él. «Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser jamás radicalmente dueño del ser más propio. Este no pertenece al sentido existenciario de la condición de arrojado» (SuZ: 377-378 / SyT: 303). La culpa existenciaria refleja nuestro tener que responder por nosotros mismos y asumir las responsabilidades en que hemos sido arrojados. Solo porque somos existenciariamente culpables podemos comprender algo así como la culpa ética y moral. La culpa existenciaria es la condición de posibilidad de la culpa ética y

moral.

Ya siempre somos culpables. La culpa existenciaria no tiene nada que ver con haber hecho algo o no; más bien, está relacionada con rasgos constitutivos del cuidado que el Dasein no puede eludir. Por lo general, asociamos la culpa con el hecho de causar algo que no deberíamos haber causado o con no haber causado algo que sí deberíamos haber causado. A partir de esta noción común de «culpa», Heidegger extrae el concepto formal de «ser fundamento de una nulidad». La culpa implica tanto una suerte de fundamento como una suerte de negatividad. En este sentido, la culpa se funda en nuestro tener un pasado (una dimensión de la culpa que podemos llamar deuda o herencia contraída) y en nuestro tener un futuro (una dimensión de la culpa asociada a la responsabilidad).

Tengo una herencia contraída porque tengo un pasado que actúa como fundamento de mi existencia, pero el cual no puedo controlar. Yo no he decidido ser traído a este mundo y no puedo cambiar ahora lo que he sido, pero debo asumirlo como parte de mi existencia. En mi caso, debo vivir con el hecho de que soy un profesor de filosofía con las experiencias, las competencias y los hábitos adquiridos durante mis veinte años de carrera académica. Lo que llegue a ser en el futuro se fundará de alguna manera en mi pasado. Sería impropio pretender reinventarme de nuevo empezando de cero y tener un control completo de mi entera existencia pasando por alto mi pasado.

Soy responsable porque, sobre el fundamento de mi pasado, proyecto ciertas posibilidades que excluyen o niegan a otras. No puedo ejecutar todas mis posibilidades a la vez. Me veo forzado a elegir unas en detrimento de otras. Si decido continuar siendo un profesor de filosofía, excluyo otras alternativas profesionales. También sería impropio pretender que no tengo más opciones de vida o la posibilidad de elegir en general.

El concepto heideggeriano de culpa supone, entonces, una nueva forma de comprender las dimensiones del pasado y el futuro de nuestra existencia.

| | |
|---|---|
| PASADO | FUTURO |
| Condición de arrojado | Proyección |
| Disposición afectiva | Comprensión |
| Facticidad | Existenciariedad |
| Ya-estar-siempre-en-el-mundo | Anticiparse-a-sí |
| Herencia contraída | Responsabilidad |

Podría argumentarse que el Dasein está arrojado en el mundo sin su participación activa y que, por tanto, no tiene la culpa de tener que seguir un camino determinado. En la condensada recapitulación de la analítica existenciaria que Heidegger ofrece en el ecuador de este parágrafo, se llama la atención sobre dos cuestiones: por un lado, no puede responsabilizarse al Dasein de su condición de arrojado (Geworfenheit), ya que no la ha decidido por sí mismo; por el otro, esta condición no es un simple acontecimiento pasado. El Dasein está, mientras existe, arrojado y entregado a su mundo. El ser-culpable consiste precisamente en asumir esa condición de arrojado y convertirse en fundamento de la nihilidad constitutiva de su modo de ser. No le queda más remedio. Eso no significa exculparlo (entschuldigen); al contrario, constituye la condición ontológica para que el Dasein pueda llegar a ser culpable en su existencia fáctica. La idea de facticidad se enriquece así con la nueva dimensión del ser-culpable, con esta suerte de negatividad existenciaria. La negatividad está instalada en el corazón mismo del Dasein, como el gusano en la fruta.

Ese «no», esa negatividad, es constitutiva del ser del Dasein: tanto en la condición de arrojado como en el proyecto se manifiesta una negatividad esencial.[27] Dicho de otra manera, el Dasein es el fundamento finito de un conjunto de posibilidades finitas. Nuestra libertad y nuestro margen de maniobra están, por tanto, limitados por lo que ya siempre somos. El cuidado mismo se halla atravesado por la negatividad. La carga y la pesantez de nuestra existencia se hacen accesibles desde este estado de ánimo de culpabilidad existenciaria. El Dasein es pesado, porque es el fundamento de su propio poder-ser. No hemos decidido por nosotros mismos ser arrojados a la existencia, pero el hecho de que queramos cargar con ese peso depende enteramente de nosotros: es una decisión nuestra (Entscheidung). Heidegger habla aquí de una «pre-vocante revocación», una «pre-vocante llamada hacia atrás» (vorrufender Rückruf) de la conciencia que emplaza al Dasein a recuperarse de su pérdida en el uno-mismo y retornar a sí (cf. SuZ: 380 / SyT: 305).[28] Si nos sustraemos a la exhortación de la conciencia de ser nosotros mismos y nos refugiamos en las murallas de la cotidianidad, nuestra existencia se aligera. Por el contrario, si decidimos asumir nuestra existencia con toda su carga de negatividad, nos hacemos culpables en la medida en que nos convertimos en el fundamento de existir de esta o de aquella forma, esto es, decidimos no proyectar determinadas posibilidades de existencia. En este sentido, cada proyecto existenciario es esencialmente negativo (nichtig)

(cf. SuZ: 378 / SyT: 303)

¿Significa eso que cada proyecto sea un fracaso o carezca de valor? No. El Dasein es negativo incluso cuando proyecta ideales, pues la proyección de ciertos ideales excluye otros. Así, todo ideal de comportamiento moral está en cada caso caracterizado por la finitud. La finitud y culpabilidad constitutivas del Dasein son condición de posibilidad de la moralidad y, con ello, de la distinción entre el bien y el mal, entre buena y mala conciencia. Como escribe Heidegger, «el originario ser-culpable no puede determinarse por la moralidad, porque ésta lo presupone ya para sí misma. […] El ser-culpable es más originario que todo saber de él» (SuZ: 380 / SyT: 305). Esta declaración saca a la moral de la escena de la analítica existenciaria y afirma con rotundidad la primacía de la ontología frente a la ética.[29] Es consecuencia directa de la ontologización de la culpa, que —como bien señala Paul Ricœur— impide dar a la conciencia un sentido moral.[30]

En definitiva, comprender la llamada es elegir —no la conciencia, que, como tal, no puede ser elegida—. Lo que se elige es el querer-tener-conciencia (Gewissenhabenwollen). Querer-tener-conciencia no significa querer tener «buena conciencia». Tan solo expresa la disponibilidad a poder ser interpelado. Por decirlo de otra manera: la disponibilidad a asumir la culpa y la responsabilidad para el Dasein propio. Aquí se manifiesta el sentido positivo de la llamada de la conciencia como una atestiguación que pertenece al Dasein. Pero antes de profundizar en el poder de atestiguación (Bezeugung) inherente a la conciencia, es preciso distinguir entre la interpretación existenciaria y el concepto vulgar de la conciencia.

## — Anexo —

### Josef K. y la noción de «culpa»

La situación de culpa existenciaria que describe Heidegger se asemeja a la vida de Josef K., el protagonista de la novela de Kafka El proceso.[31] K. es informado de que está bajo arresto, si bien no se han pronunciado cargos contra él ni ha sido coaccionado por las autoridades legales. Simplemente, se le comunica: «En

efecto, Usted está bajo arresto, pero eso no significa que deje de ejercer su profesión y de seguir con el curso de su vida diaria». Como le dice el sacerdote al final de la escena de la catedral: «La corte no quiere nada de ti. Te recibe cuando llegas y te despacha cuando te vas». La novela apenas presenta una manifestación tangible de la corte y su poder legal. K. es culpable sin más, sin concreción óntica, sin presencia legal, sin realidad psicológica.

Y, con todo, es culpable. ¿En qué consiste dicha culpabilidad? Precisamente en la espera constante para conocer los cargos que se imputan contra él a fin de poder proclamar su inocencia. K. asume su propia responsabilidad al insistir que no es culpable. En efecto, el hecho de decir en repetidas ocasiones que no es culpable y su insistencia en que la corte es ilegítima vienen a confirmar su culpabilidad. Podría decirse que la culpa asumida por K. consiste en negar la culpa existenciaria a la que ha sido arrojado por el simple hecho de asumir su responsabilidad, lo que lo lleva constantemente a negar los cargos contra él, incluso antes de que se le haya transmitido por escrito el contenido de los mismos. En el mundo de K., la corte se siente atraída por la culpa. Pero las leyes no tienen contenido, la corte no posee realidad tangible. La culpa de K. es, pues, ontológicamente previa a cualquier forma de determinación legal e institucional de su deuda, falta o responsabilidad. Dicho en las palabras de Ser y tiempo:

La aclaración del fenómeno de la culpa, fenómeno que no necesariamente se halla vinculado al de «tener deudas» o a la violación del derecho, solo puede lograrse si se pregunta previamente de una manera radical por el ser-culpable del Dasein, es decir, si se comprende la idea de «culpable» a partir del modo de ser del Dasein. (SuZ: 375 / SyT: 302)

La idea de culpa que maneja Heidegger se desvincula de toda referencia a un saber y una ley. La responsabilidad acerca de asuntos concretos es contingente y, en principio, eludible. La culpa existenciaria, en cambio, consiste en nuestro estar arrojado al mundo, en la obligación de responder por nosotros mismos y en asumir la responsabilidad en que hemos sido colocados. Como tal, es una estructura permanente y constitutiva del estar-en-el-mundo; una estructura existenciaria que la deuda y la responsabilidad no únicamente presuponen, sino que, además, tienden a oscurecer y encubrir. Solo porque somos

existenciariamente culpables podemos comprender algo así como una culpa moral o ética.

El ente cuyo ser es el cuidado no solo puede cargar con la culpa de hecho, sino que es culpable, en el fondo de su ser, y este ser-culpable constituye la condición ontológica para que el Dasein pueda llegar a ser culpable en su existir fáctico. Este modo esencial de ser-culpable es cooriginariamente la condición existenciaria de posibilidad de lo «moralmente» bueno y malo, es decir, de la moralidad en general y de la manera como ella se expresa fácticamente. El originario ser-culpable no puede determinarse por la moralidad, porque esta lo presupone ya para sí misma. (SuZ: 380 / SyT: 305)

Esa culpa constitutiva de la existencia del Dasein permanece inmediata y regularmente oculta en la fortificación de la cotidianidad. ¿Cuál es la llave que abre dicha fortaleza? ¿Cómo se descubre la culpa primordial, de la que, por lo general, somos ignorantes? La culpa se manifiesta a través de la llamada de la conciencia.

§ 59

## LA INTERPRETACIÓN EXISTENCIARIA Y LA CONCEPCIÓN VULGAR DE LA CONCIENCIA

La conciencia emplaza al Dasein a su poder-ser-culpable y la comprensión de la llamada se expresa como un querer-tener-conciencia. Estas determinaciones ontológicas de la conciencia no armonizan con la interpretación vulgar de aquella. El término «vulgar» no encierra aquí ninguna connotación peyorativa. Se llama vulgar a esa interpretación por atenerse a lo que uno conoce como conciencia, al modo cotidiano de sancionar y amonestar una infracción, una culpa, una falta, una transgresión. El modo de ser cotidiano del Dasein no garantiza una interpretación originaria de la conciencia. Sin embargo, no puede pasarse por alto la comprensión pre-ontológica que la experiencia vulgar tiene de ese fenómeno. De aquí se siguen dos cosas: por una parte, la interpretación cotidiana de la conciencia no puede servir de criterio último del análisis ontológico y, por la otra, no debe pasarse por alto la comprensión cotidiana de la conciencia e ignorar las teorías antropológicas, psicológicas y teológicas de esta experiencia. Por ello, merece la pena prestar atención a la conexión entre la interpretación existenciaria y la concepción vulgar de la conciencia.

A tal efecto, Heidegger pasa a analizar cuatro objeciones que se pueden hacer desde la concepción vulgar a la interpretación ontológica de la conciencia como exhortación del cuidado al ser-culpable.[32]

### *a)*

### *«Mala» y «buena» conciencia*

A juicio de Heidegger, en todas las interpretaciones de la conciencia, la mala conciencia tiene la primacía. Esto pone de manifiesto el hecho de que lo primero

que se experimenta en cualquier experiencia de la conciencia es cierta culpabilidad. En este caso, la conciencia surge después de que se ha cometido el acto; la llamada sigue a la transgresión y señala hacia atrás. ¿Cómo encaja ese llamar hacia atrás con el llamar hacia adelante analizado en el parágrafo anterior? Ni la llamada ni el acto acaecido ni la culpa en que se incurre tienen el carácter de un evento que transcurre. La llamada, como ya se ha señalado, tiene el modo de ser del cuidado. En la llamada, el Dasein se anticipa a sí mismo (hacia adelante) de tal manera que se dirige hacia su condición de arrojado (hacia atrás): «La llamada hacia atrás llama al mismo tiempo hacia adelante» (SuZ: 386 / SyT: 309).

Por otra parte, la «buena» conciencia se interpreta como privación del mal. Se experimenta como un no emerger de la llamada, esto es, el hecho de que no tengo nada que reprocharme. La buena conciencia se interpreta como conciencia tranquila, como conciencia de no tener deudas pendientes, libre de culpa, sin remordimientos. Esta es una experiencia que nace de la experiencia cotidiana de la conciencia. Heidegger rechaza la validez de esta interpretación y propone una solución más radical: «La “buena” conciencia no es ni una forma autónoma ni una forma fundada de conciencia, es decir, no es en absoluto un fenómeno de conciencia» (SuZ: 387 / SyT: 310).

## *b)*

## *La conciencia como juez y tribunal*

La experiencia cotidiana de la conciencia desconoce el modo de ser de la culpa al determinarla como una secuencia de vivencias. Esa experiencia juega con la imagen kantiana del «tribunal de la conciencia». Una imagen que encubre el verdadero significado del fenómeno. Tanto la ley moral de Kant como la teoría de los valores de Scheler tienen como supuesto ontológico tácito una metafísica de las costumbres, es decir, una ontología del Dasein (cf. SuZ: 389 / SyT: 311).[33]

## *c)*

## *La conciencia como un acto de la voluntad*

Desde la óptica de la concepción vulgar de la conciencia se objeta a la interpretación existenciaria pasar por alto el hecho de que la llamada de la conciencia se refiere a un acto querido por la voluntad. No puede negarse que la llamada se experimenta con frecuencia de esta manera. Pero, como matiza Heidegger, queda abierta la pregunta de si esta experiencia de la llamada deja que esta exprese plenamente lo que quiere decir. La interpretación cotidiana restringe la amplitud de apertura de la llamada.

## *d)*

## *La función crítica de la conciencia*

También se suele señalar que la interpretación existenciaria desconoce la función crítica de la conciencia. Esa objeción es parcialmente válida, si bien obliga a pensar al Dasein como un ente a la búsqueda de normas e instrucciones prácticas a la hora de afrontar sus ocupaciones diarias y sus relaciones con los demás. Heidegger busca una vía de escape a la propuesta de una moral formal como la de Kant y a la de una ética material como la de Scheler. Desde la perspectiva existenciaria, no se trata de fijar imperativos morales y establecer normas, sino de fundamentar la posibilidad misma de la acción humana.

## § 60

## ATESTIGUACIÓN Y RESOLUCIÓN

El último fenómeno de la interpretación existenciaria de la conciencia nos remite a un testimonio, presente en el Dasein mismo, que posibilita una existencia propia: la atestiguación (Bezeugung) de la conciencia. La atestiguación consiste en «dejar-actuar-en-sí al sí-mismo más propio desde él mismo en su ser-culpable» (SuZ: 391 / SyT: 313). Para Heidegger, la voz de la conciencia efectúa una llamada que proviene del Dasein mismo y que se dirige a sí. Es la voz que expresa la capacidad reprimida, pero no extinguida de ser propio.

¿Dónde nos encontramos a estas alturas? El parágrafo comienza con una breve recapitulación de los resultados obtenidos por el análisis de la conciencia. Esta nos emplaza a ser propios, a reconocer nuestras posibilidades y, con ello, a asumir la responsabilidad de nuestra culpabilidad constitutiva. Y para comprender la llamada de la conciencia, hemos de instalarnos en la actitud de un querer-tener-conciencia. La atestiguación de ese poder-ser más propio se concreta en la resolución (Entschlossenheit). Una vez expuestos los dos conceptos fundamentales que vertebran este último apartado, se analizan con más detalle la estructura de la atestiguación, el paso de la atestiguación a la resolución, el nexo de resolución y decisión y, finalmente, el problema de la acción.

### *a)*

### *La estructura de la atestiguación*

La conciencia, como se ha señalado, da a entender algo y abre al Dasein. De entrada, hay que exponer la estructura existenciaria del poder-ser propio que se atestigua en la conciencia en alineamiento con los tres momentos estructurales de la apertura: el comprender, la disposición afectiva y el discurso.

*Comprensión. El querer-tener-conciencia, en cuanto comprensión de un poder-ser propio, es una forma de comprenderse(Sich-verstehen).*

*Disposición afectiva. La comprensión de la llamada abre al Dasein en la desazón de su aislamiento. Dicha desazón queda desvelada por la angustia. Heidegger habla aquí de una angustia específica de la conciencia: la angustia de conciencia (Gewissensangst) (cf. SuZ: 392 / SyT: 314).*

*Discurso. A la atestiguación también le corresponde un tipo particular de discurso: el guardar silencio (Verschwiegenheit): «La llamada viene de la silenciosidad de la desazón, y llama al Dasein a retornar, también callando, al silencio de su ser» (SuZ: 393 / SyT: 314). A diferencia de las incesantes habladurías de la cotidianidad, la llamada de la conciencia habla en el modo del guardar silencio. Se trata de una llamada inequívoca, irrevocable, que no se discute, esto es, que no se halla abierta a debate. La llamada nos apela de una manera directa a nosotros mismos.*

## *b)*

## *Apertura y resolución*

Heidegger denomina la apertura (Erschlossenheit) que proporciona la conciencia por medio de la angustia de conciencia, de la comprensión de su culpabilidad y del guardar silencio con el término «resolución» (Entschlossenheit). A este respecto, cabe recordar que Ser y tiempo distingue tres modalidades fundamentales de apertura que, de manera gráfica, podemos plasmar como sigue:

FORMAS DE APERTURA

| | |
|---|---|
| Estado de descubierto (Entdecktheit) | El estar-descubierto de los en |
| Apertura (Erschlossenheit) | La apertura al mundo en la triple m |
| Resolución (Entschlossenheit) | La posibilidad de existencia más |

La resolución es un modo eminente de apertura que permite al Dasein conquistar su propiedad, rescatándolo de su pérdida inicial en el uno. El Dasein propio es resuelto mientras que el uno se caracteriza por la irresolución permanente (Unentschlossenheit). La resolución es la verdad de la conciencia, es decir, aquello que a través de la conciencia es rescatado de lo oculto. Por consiguiente, modifica nuestra existencia cotidiana. Nos abre el mundo con una inusual dosis de claridad e, incluso, nos permite establecer una relación propia con los otros. Por desgracia, Heidegger dice muy poco al respecto. En otras palabras, la resolución no solo nos permite replegarnos sobre nosotros mismos, sino que también afecta a nuestra relación con las cosas y a nuestro comportamiento con los demás. Se abre así la posibilidad de una relación propia con los otros, de un «dejar “ser” a los otros en su poder-ser más propio» (SuZ: 395 / SyT: 316), de una solicitud (Fürsorge) liberadora como la descrita en el parágrafo 26. De la relación de propiedad que el Dasein mantiene consigo mismo en la resolución surge la posibilidad de un modo propio de convivencia con los otros.

## *c)*

## *Resolución y decisión*

La resolución es siempre la de un determinado Dasein fáctico: «La resolución “existe” solo en cuanto acto resolutorio que se proyecta a sí mismo en comprensión» (SuZ: 395 / SyT: 316). Entschlossenheit refiere a un estado de resolución. Resolución significa el estado o condición en que quedo cuando me he resuelto a algo. En cambio, Entschluß —que Rivera traduce por «acto resolutorio»— es el acto mismo de resolverse, o sea, de decidirse, el propósito de hacer o no algo después de pensar en ello. La Entschlossenheit expresa la asunción concreta por parte del Dasein de su propia finitud. El Entschluß, que aquí vendría a equivaler a Entscheidung («decisión»), indica un acto específico que se sitúa en el nivel óntico-existencial.[34] No se trata del acto de una voluntad determinada, sino de una decisión guiada por la conciencia entendida como una especie de sabiduría práctica.[35] Por una parte, tenemos al Dasein arrojado al

mundo y preso de las normas de la cotidianidad y, por la otra, lo tenemos resuelto y abierto a sus posibilidades más propias. El primer tipo de existencia se caracteriza por la indeterminación y la irresolución del uno, mientras que el segundo plasma la capacidad de autodeterminación y resolución del Dasein propio.[36] La resolución, fruto de la llamada de la conciencia, intenta poner fin a la irresolución de la vida cotidiana y hacer al Dasein transparente a sí mismo. Obviamente, la decisión (Entschluß) no puede aislarse del mundo; por el contrario, ha de tenerlo en cuenta, pues el Dasein solo puede proyectarse hacia determinadas posibilidades fácticas: «La decisión no se substrae a la “realidad”, sino que descubre por primera vez lo fácticamente posible» (SuZ: 396 / SyT: 317).

## *d)*

## *Resolución y situación*

El análisis de la resolución da pie a la tematización de un fenómeno nuevo: la situación (Situation). La resolución remite en cada caso a una situación, en concreto la situación en que se encuentra el Dasein a la hora de tomar una decisión.[37] La noción de «situación» tiene un claro significado espacial. Eso no debe sorprendernos, ya que la espacialidad del Dasein se funda en la apertura (como se vio en el parágrafo 24 a propósito del análisis de la espacialidad existenciaria). Heidegger establece la siguiente correspondencia: así como la espacialidad del Dasein se funda en la apertura, así también la situación se funda en la resolución (cf. SuZ: 397 / SyT: 317). La situación es el Ahí (Da) que cada vez se abre en la resolución. El mundo se le da al Dasein resuelto siempre como una situación, en la que tiene que decidirse en cada caso por determinadas posibilidades. De esta manera, la situación añade otra dimensión a los rasgos espaciales de nuestra presencia en el mundo.

Con frecuencia, yo mismo quedo atrapado en las rutinas administrativas que rodean mis obligaciones como profesor en la universidad: reuniones de departamento, comisiones de evaluación, informes de seguimiento, diseño de guías docentes, tribunales de tesis doctorales y demás cosas por el estilo. En ocasiones, llego a tener la sensación de que mi vida se reduce a un cúmulo de

hábitos, obligaciones y rutinas: hago lo que tengo que hacer o lo que se espera de mí. Sin embargo, mi conciencia me recuerda que es mi responsabilidad actuar de manera propia sobre la base de lo que ya soy y de acuerdo con mi forma de vida. Eso me permite adoptar una actitud diferente ante mi trabajo y comprender mejor quién soy y qué quiero llegar a ser.

Heidegger se esfuerza por mostrar el sentido existenciario de la situación. A diferencia de las circunstancias y contingencias que determinan el marco externo de nuestras acciones, la situación solo se abre en y para la resolución. La situación, por tanto, no existe antes de la resolución, sino que primero es descubierta a través de la resolución. La situación en que se encuentra en cada caso el Dasein resuelto es una modificación de la facticidad. Solo para el sí-mismo propio (eigenes Selbst) de la resolución se da algo así como una situación. Al uno-mismo (Man-selbst) de la cotidianidad, en cambio, esta le queda radicalmente vedada. El uno-mismo se pierde en vaguedades y coyunturas generales (Gelegenheiten), sin detenerse en la situación concreta: a uno le va como al resto, uno hace lo que hacen los demás, uno no se diferencia de los otros.

Asimismo, el concepto de situación y, por ende, el de resolución, no deben confundirse con un ideal vacío de vida o con un puro acto de representación mental. Tampoco encarnan una costumbre a actuar de una u otra manera. Todo lo contrario: la resolución nos emplaza, exhorta, con-voca (auf-rufen) a entrar en la situación. De hecho, nos pone en la situación desde el comienzo: «En cuanto resuelto, el Dasein ya actúa» (SuZ: 398 / SyT: 318). Heidegger está interesado en determinar el sentido ontológico de la acción misma. La analítica existenciaria es estrictamente formal, por lo que la ontología fundamental se desmarca de toda filosofía de la voluntad y filosofía de la acción.[38] Un camino que, por ejemplo, no recorren Paul Ricœur ni Hannah Arendt. Desde el punto de vista ontológico, hay que retener la idea de que la resolución atestigua la posibilidad de un poder-ser propio.

Una vez expuestas la radical finitud de la muerte y la posibilidad de un ser sí-mismo entero por medio de la resolución, Heidegger está en disposición de dar un paso más hacia la comprensión de la temporalidad como elemento constitutivo de la existencia del Dasein.[39]

# III.

## LA TEMPORALIDAD COMO SENTIDO ONTOLÓGICO DEL CUIDADO (§§ 61-66)

## § 61

## EL ESTAR-ENTERO PROPIO DEL DASEIN Y LA PUESTA AL DESCUBIERTO DEL FENÓMENO DE LA TEMPORALIDAD

Al igual que sucede en capítulos anteriores, el primer parágrafo del tercer capítulo tiene un carácter sobre todo introductorio. Se ofrece en él una panorámica de los temas todavía pendientes a la hora de tratar la cuestión de la integridad del Dasein y se señalan algunos de los problemas metodológicos de la investigación. Este parágrafo nos confronta por fin con el fenómeno de la temporalidad, presupuesto a lo largo de la argumentación heideggeriana, pero que todavía no había sido abordado de manera explícita.[40] Con ello y con la relectura de todas las estructuras del Dasein en clave temporal, queda preparado el terreno para abordar el otro gran núcleo de Ser y tiempo, la tercera sección no publicada, en que se alcanzaría la exposición del tiempo como horizonte transcendental de la temporaneidad del ser (Temporalität des Seins). Se trata, pues, del momento más decisivo de la obra, lo que en parte explica su complejidad. Así, tras haber mostrado que el Dasein puede estar-entero en la anticipación de la muerte (capítulo I) y que la resolución ofrece una atestiguación de esa posibilidad (capítulo II), ha llegado el momento de plantear la naturaleza exacta de la relación entre los fenómenos de la anticipación de la muerte y la resolución (capítulo III).

Si bien de distinta forma, ambos fenómenos se hacen cargo de la existencia. La anticipación de la muerte constituye, por decirlo así, la estructura general, que encuentra su concreción en la resolución fáctica. ¿Cómo pensar en última instancia esta relación? Heidegger sostiene la tesis de que en la anticipación (Vorlaufen) de la muerte se puede comprender de un modo propio la «provisionalidad» (Vorläufigkeit) fáctica del resolverse (cf. SuZ: 401 / SyT: 322). Siempre que nos resolvemos por algo o por alguien, nos hacemos a la vez cargo de nuestra finitud. Dicho de otro modo, la verdad es que no nos resolvemos por algo o por alguien a menos que nos comprendamos como seres finitos. Si hasta ahora se hablaba solo de Vorlaufen («anticipación»), al introducir la resolución entra en juego la palabra vorläufig («provisional»). Eso significa, en contraste con endgültig («definitivo»), que algo siempre podría ser

de otra manera. Heidegger escribe «Vorläufigkeit» entre comillas para resaltar la diferencia con Vorlaufen. Lo que quiere decir es que toda decisión fáctica del Dasein es provisional mientras no sea concebida a la luz de la anticipación de la muerte. Solo así adquieren las decisiones un sentido propio para la existencia humana. La resolución apunta siempre hacia una forma determinada y, por ende, finita del Dasein, en la que este se anticipa. Así las cosas, la resolución fáctica —que afecta a decisiones existenciales concretas— se funda en la resolución precursora (condición ontológica de posibilidad).

El cuidado —como estructura ontológica del Dasein— tiene que ver con la integridad y autonomía del Dasein. Estas no se alcanzan de forma definitiva por medio de la realización de un acto puntual de resolución, sino que se manifiestan fenoménicamente en el tomar una decisión. La resolución, como posibilidad de tomar decisiones, también posee la capacidad de modificarlas y desecharlas. Esto significa que la resolución del Dasein se concreta en el horizonte de la temporalidad. Desde el punto de vista metodológico, la resolución hace patente el sentido ontológico del cuidado, que no es otro que la temporalidad: «La temporalidad es experimentada de forma fenoménicamente originaria en el modo propio del estar-entero del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora» (SuZ: 402 / SyT: 323).[41] La temporalidad del Dasein constituye en cierto modo la dimensión en que este puede estar-entero y existir de manera íntegra.

La tarea consiste en mostrar que «todas las estructuras fundamentales del Dasein que hemos expuesto hasta ahora son, en el fondo, “temporales” en su posible totalidad, unidad y despliegue, y que deben ser concebidas como modos de temporalización de la temporalidad» (SuZ: 403 / SyT: 323). Así pues, nos hallamos ante la tarea de una repetición (Wiederholung) del análisis ya hecho del Dasein. Todas las estructuras existenciarias pacientemente desarrolladas en la primera sección de Ser y tiempo tienen que reformularse ahora desde el horizonte de la temporalidad. Pero esto plantea otro problema: ¿qué tipo de temporalidad está en juego en una tarea tal? Manifiestamente, la temporalidad propia del Dasein. Solo el Dasein es temporal. El tiempo objetivo de las ciencias modernas y el tiempo cronológico de la vida cotidiana se fundan en la temporalidad originaria del Dasein (como se mostrará más adelante, en el capítulo sexto).

A partir de este planteamiento, el capítulo tercero se divide de la manera siguiente. En primer lugar, se indaga en la conexión entre resolución y

anticipación con la intención de concretar el modo propio del poder-estar-entero del Dasein (§ 62). En segundo lugar, se ofrece una reflexión de carácter metodológico en torno a los límites de la analítica existenciaria encaminado a determinar de manera originaria el sentido del cuidado (§ 63). En tercer lugar, se analiza la relación entre cuidado y mismidad (§ 64). En cuarto lugar, se elabora la temática de la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§ 65). Y, en quinto lugar, a consecuencia de los resultados obtenidos, se establece la necesidad de una repetición más originaria de la analítica existenciaria (§ 66).

§ 62

## EL MODO PROPIO DEL PODER-ESTAR-ENTERO DEL DASEIN COMO RESOLUCIÓN PRECURSORA

¿Hasta qué punto conduce la resolución al estar-vuelto-hacia-el-fin? ¿Cómo concebir la conexión entre el querer-tener-conciencia y el modo propio de poder-estar-entero del Dasein? El problema que subyace a esta compleja terminología no es otro que el de cómo pensar conjuntamente el fenómeno de la resolución concreta y el de la anticipación de la muerte; o, si se prefiere expresar de otra manera, ¿cómo pensar a fondo el cruce entre la dimensión existencial y la dimensión existenciaria?, ¿cómo pensar hasta el final la relación de lo óntico y lo ontológico? En el mismo pensar-hasta-el-final (Denken bis zum Ende) la resolución, nos vemos confrontados con el fenómeno del estar-vuelto-hacia-el-fin (Sein zum Ende) descrito en el parágrafo 52; fenómeno que, por otra parte, define el concepto existenciario de la muerte. Pero más allá de este parentesco semántico entre el pensar-hasta-el-fin (zu Ende Denken) y el estar-vuelto-hacia-el-fin (Sein zum Ende), hay que aclarar fenoménicamente la conexión entre resolución y anticipación.

De entrada, debemos recordar en qué consiste la resolución. Se ha definido como el proyectarse, callado y dispuesto, hacia el más propio ser-culpable. Recapitulando la idea central expuesta en el capítulo anterior, Heidegger escribe:

Resolución significa: dejarse llamar hacia delante, hacia el más propio ser-culpable. El ser-culpable pertenece al ser del Dasein mismo, que nosotros hemos determinado primariamente como un poder-ser. Que el Dasein «es» constantemente culpable solo puede significar que siempre se mantiene en este ser-culpable, ya como propio, ya como impropio. (SuZ: 405 / SyT: 325)

La resolución se comprende de forma propia en este poder-ser cuando se

entiende desde su estar-vuelto-hacia-el-fin. La anticipación abre esa posibilidad. La resolución precursora, por tanto, no debe confundirse con un culto a la muerte. Simplemente significa que uno acepta su condición humana: tenemos que hacer algo con nosotros mismos. Ese proyecto de vida se halla sujeto a importantes limitaciones. Primero, la vida que uno construye se basa en la facticidad de lo que uno ya es. Segundo, la vida de cada individuo excluye una infinidad de otras vidas posibles. Tercero, la vida humana es susceptible de llegar al fin en cualquier momento. Esta forma de vida no es morbosa, sino un ejemplo de cómo adueñarse de la propia existencia con una alegría serena. El retrato que ofrece Platón en el Fedón del último día de la vida de Sócrates ilustra muchos aspectos de la resolución propia descritos por Heidegger: Sócrates muere como vivió; de forma resuelta, valiente y serena; muere de acuerdo con sus convicciones filosóficas. Ser una persona con identidad propia significa adoptar una actitud, elegir de manera genuina una forma posible de existencia, consciente de nuestras limitaciones y vulnerabilidades.

En este sentido, la resolución precursora (vorlaufende Entschlossenheit) constituye una modificación existencial que permite un estar-vuelto-hacia-el-fin propio. Así, «solo la resolución precursora comprende en forma propia e íntegra, es decir, originaria, el poder-ser-culpable» (SuZ: 406 / SyT: 325).[42] En otras palabras, la resolución trae al Dasein de vuelta a su más propio poder-ser-sí-mismo y le abre la posibilidad de existir en el modo de la propiedad. Mientras que la vida cotidiana aísla al Dasein, la resolución precursora golpea su conciencia con fuerza. Resuelto, el Dasein se hace cargo propiamente de su existencia. Está él mismo solo en la aceptación de la culpa y en la asunción de la responsabilidad.

El fenómeno de la resolución del Dasein está acoplado a la certeza de su finitud y culpabilidad. El que no sabe que una determinada decisión implica una limitación no comprende la resolución. Como en el caso de la certeza de la muerte (cf. SuZ / SyT: § 52), no se trata aquí de una certeza epistemológica, sino existenciaria, atestiguada en la resolución. Esta nos coloca en una situación fáctica. La situación no puede determinarse por medio de cálculos matemáticos y estadísticas de probabilidad. La situación «solo está abierta en un libre resolverse, primeramente indeterminado, pero abierto a la determinabilidad» (SuZ: 407 / SyT: 326). Esto significa que la resolución también tiene que estar abierta a la posibilidad de la revocación (Zurücknahme), de la modificación de decisiones e, incluso, de la posibilidad de perderse en la irresolución (Untentschlossenheit). No puede olvidarse que la irresolución es una posibilidad

permanente del Dasein y, en ese sentido, «concomitantemente cierta» (mitgewiß) (cf. SuZ: 408 / SyT: 327). Tenemos, pues, dos modos de resolución y sus correspondientes tipos de comportamiento:

| MODO DE RESOLUCIÓN | TIPO DE COMPORTAMIENTO |
| --- | --- |
| Impropio | Irresolución |
| Propio | Resolución precursora |

¿Qué significa entonces la certeza propia que emana de la resolución precursora? Debe mantenerse abierta en la situación en que se encuentra, pero no excluir la posibilidad de que puedan aparecer situaciones nuevas que obliguen a modificar una decisión ya tomada. Dicho de otro modo, la certeza de la resolución no es una garantía contra la existencia impropia, sino que la muestra como un modo posible de ser.

Tomemos el caso de una promesa. Cuando les prometo a mis padres que llegaré puntual a la cena del fin de semana, no significa que seré efectivamente puntual. Entre el momento de la promesa y la llegada a casa de mis padres pueden darse situaciones nuevas e inesperadas: una avería en mi coche, una emergencia médica, la llamada de un amigo que necesita mi ayuda con urgencia. Entonces puede darse el caso de que decida no llegar a la hora prometida. Esto no es un indicio de irresolución; más bien al contrario: si no soy capaz de cambiar mi comportamiento a la luz de nuevas situaciones, es cuando realmente me muestro irresoluto y terco. Resolución significa aquí tanto como la capacidad de adecuarse a las situaciones, una forma de sabiduría práctica muy similar a la prudencia aristotélica.

Encarar la contingencia y la vulnerabilidad de la existencia requiere de coraje y valentía. Si ya no puedo seguir siendo un deportista de élite porque mi rendimiento físico va disminuyendo, debo ser capaz de abandonar mi carrera deportiva y seguir adelante. De lo contrario, corro el riesgo de hacerme demasiado viejo para obtener nuevas victorias o, simplemente, me engaño a mí mismo y vivo una ilusión. Si los pagos de la hipoteca me ahogan cada mes, quizá deba plantearme vender mi piso y adquirir una nueva vivienda acorde con mis ingresos actuales o, en su defecto, alquilar un piso hasta que mejore mi situación financiera. Este es el tipo de flexibilidad requerido para hacer frente a los diferentes tipos de imposibilidades que nos acechan.

Una persona flexible no se enroca en una situación, esto es, comprende que la decisión tiene que mantenerse libre y abierta (cf. SuZ: 407 / SyT: 326). Como se ha dicho, debe estar abierta a la posibilidad de la revocación. Solo así es posible mantener el carácter electivo de la decisión, de tal manera que la decisión siempre pueda verse afectada por algo nuevo y acorde con la situación. Si, en cambio, la decisión adquiere un carácter normativo, la posibilidad de elección se

evapora. Pasamos de la libre elección a la obediencia de una regla. Esto no es algo que pueda evitarse. El análisis de la cotidianidad y del uno ha mostrado que la caída es un modo de existencia del Dasein. Podemos resolvernos tanto como queramos, pero también estamos siempre abiertos «para la posible pérdida en la irresolución del uno, que constantemente amenaza desde el fondo de su propio ser» (SuZ: 408 / SyT: 327).

En cualquier caso, la resolución precursora exige una relación activa y creativa con nuestra existencia. Si nos resolvemos (por algo o alguien), entonces imprimimos a nuestra vida una dirección determinada. Nos reconocemos a nosotros mismos, por decirlo así, en la decisión. La relación entre resolución y anticipación de la muerte no es externa o casual, sino que resolución es estar-vuelto-hacia-el fin. La resolución sabe de la indeterminación constitutiva del Dasein que se hace patente en la anticipación de la muerte. Constituye algo así como una respuesta a la angustia generada por la certeza indeterminada de la muerte.

Hasta ahora se ha mostrado fenoménicamente la conexión entre resolución y anticipación y se ha visto que la anticipación es la modalidad de un poder-ser existenciario propio. Solo falta por precisar cómo la angustia encaja con la certeza de la resolución. La angustia nunca se supera. De hecho, sin angustia no hay resolución. Como ya reconocieron los moralistas antiguos, no es valiente el que huye de la angustia, sino quien es capaz de soportarla con entereza.[43] En la medida en que el Dasein abre (erschließen) una determinada posibilidad desde la disposición afectiva de la angustia y se resuelve (sich entschließen), se elige a sí mismo. A través de la elección tomada resueltamente, el Dasein se da sí mismo una forma, se procura una identidad, configura su mismidad (Selbstheit). En palabras de Ser y tiempo:

La resolución precursora no es una escapatoria que haya sido inventada para «sobreponerse» a la muerte, sino la comprensión obediente a la llamada de la conciencia, que le deja abierta a la muerte la posibilidad de adueñarse de la existencia del Dasein y de disipar radicalmente todo encubrimiento rehuyente. (SuZ: 410 / SyT: 328)

El parágrafo finaliza con una interesante consideración a propósito de la conexión entre la resolución y la anticipación. ¿No subyace —como se interroga Heidegger— a esta interpretación ontológica de la existencia del Dasein una determinada concepción óntica del modo propio de existir, un ideal fáctico de vida? En efecto. Nos encontramos aquí con el hecho de que una estructura óntico-existencial (resolución fáctica) sirve de atestiguación de una estructura ontológico-existenciaria (anticipación de la muerte). Ese hecho debe concebirse en su positiva necesidad y no ser negado o aceptado por la fuerza. La filosofía ha de reconocer los supuestos que constituyen el tema de la investigación. Metodológicamente, el problema que se plantea no es diferente del que se da en el caso de otros fenómenos semejantes vinculados al ser del Dasein: la interpretación existenciaria no puede prescindir de la interpretación vulgar, que le provee un necesario punto de partida; pero tampoco puede dejarse guiar sin más por ella. Hay que contrarrestar las tendencias al ocultamiento y la desfiguración imperantes en las formas cotidianas de autocomprensión. Se cumple así la exigencia fenomenológica de una acreditación (Aufweisung) en los fenómenos, para lo que se requiere que el fenómeno provenga de la vida fáctica y no sea un comportamiento artificialmente preparado. La claridad última de la interpretación ontológica se funda y es suministrada por el efectivo darse de un comportamiento óntico. Con ello la relación entre el plano existenciario y el existencial se invierte en un momento clave. Esto explica la reflexión metodológica que Heidegger se ve obligado a emprender en el parágrafo siguiente.

## § 63

## LA SITUACIÓN HERMENÉUTICA ALCANZADA PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL SENTIDO DEL SER DEL CUIDADO Y EL CARÁCTER METODOLÓGICO DE LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA EN GENERAL

La segunda sección de Ser y tiempo se inicia con la cuestión metodológica de si la interpretación del ser del cuidado es lo bastante originaria. Sabemos que el Dasein se comporta de inmediato con arreglo a los parámetros interpretativos de la cotidianidad y que esa interpretación cotidiana encubre el modo propio de ser del Dasein (como se ha mostrado ampliamente en la primera sección). En este sentido, la interpretación originaria del Dasein de la segunda sección se ve obligada a abrirse paso, romper, perforar, quebrantar las certezas y el lenguaje de la vida cotidiana.[44] «La puesta al descubierto del ser originario del Dasein debe conquistarse para éste yendo en contra de la tendencia interpretativa óntico-ontológica propia de la caída» (SuZ: 412 / SyT: 330). Los rasgos constitutivos del Dasein quedan regularmente desfigurados, distorsionados, disimulados, encubiertos, ocultos en sus comportamientos cotidianos. De ahí que las estructuras ontológicas tengan que ser arrancadas a los fenómenos, lo que exige asegurar el punto de partida, el modo de acceso y el tránsito a través de las ocultaciones dominantes. Eso explica el carácter violento (Gewaltsamkeit) de la segunda sección: por una parte, una violencia interpretativa y, por la otra, una violencia lingüística que se manifiesta en la exploración terminológica en que se embarca Heidegger para describir fenómenos nuevos, sin recaer en la terminología filosófica tradicional. Resulta deseable, incluso necesario, forjar un nuevo repertorio conceptual capaz de mostrar más de lo que hace el lenguaje común. Eso explica el enorme esfuerzo de innovación terminológica desplegado en Ser y tiempo.[45]

Esta violencia y radicalidad en contra de las «evidencias» de la interpretación cotidiana no son arbitrarias. ¿De dónde procede y cómo se legitima la creación de esta nueva conceptualidad para aprehender de manera propia el ser del Dasein? La respuesta es: del Dasein mismo. El Dasein tiene la capacidad de autointerpretarse. O, dicho de otro modo, el Dasein posee una estructura

hermenéutica que le permite comprenderse a sí mismo desde el mundo en que vive. Esta es una idea central en los primeros cursos de Friburgo (1919-1923), en los que el joven Heidegger empieza a desarrollar su propio programa filosófico de una ciencia originaria de la vida. Un programa que contiene muchos de los elementos luego presentes en la analítica existenciaria de Ser y tiempo.[46] La vida se caracteriza por la referencia al mundo (Weltbezogenheit), la significatividad (Bedeutsamkeit) y la autosuficiencia (Selbstgenügsamkeit). Como señala Heidegger en las lecciones del semestre de invierno de 1919 / 20, Problemas fundamentales de la fenomenología, «la vida se dirige y responde a sí misma en su propio lenguaje, de suerte que estructuralmente no puede salir de sí misma» (GA 58: 42). La vida se mueve en un círculo hermenéutico.

Nos encontramos otra vez con la acusación de si la ontología fundamental se mueve en un círculo. Pero, como ya se argumentó en el parágrafo 32, no se trata de un círculo lógico, sino de un círculo hermenéutico productivo y constitutivo de nuestra propia existencia. No nos hallamos ante un círculo de inferencias realizadas a partir de la aplicación de reglas deductivas, sino ante el hecho de que ya siempre partimos de cierto nivel de comprensión previa de nuestra existencia y del ser en general. La objeción del círculo, como observa Heidegger, desconoce que la comprensión es un modo fundamental de ser del Dasein y no una capacidad que esté a su disposición como una herramienta: el Dasein solo puede existir como ente comprensor (cf. SuZ: 417 / SyT: 333). La analítica existenciaria parte de un ente que se relaciona con el mundo, se preocupa por los demás y se inquieta por sí mismo. No hay señales de un sujeto aislado y sin mundo. En Ser y tiempo, se consuma un cambio radical de perspectiva: se pasa del paradigma de la reflexión de la filosofía de la conciencia al paradigma de la comprensión de la hermenéutica. El contraste con las filosofías modernas de la subjetividad es evidente, como se verá en el siguiente parágrafo. Un parágrafo de gran calado metodológico.

## — Anexo —

## La importancia de la formación de conceptos

Desde sus primeras lecciones en Friburgo hasta sus últimos escritos, Heidegger

es plenamente consciente de la estrecha correlación entre la historia de los problemas (Problemgeschichte) y la formación de conceptos (Begriffsbildung). A este respecto, se puede afirmar que Heidegger entró a formar parte de la historia de la lengua alemana por derecho propio. Su nombre puede situarse junto a los de Eckhart, Lutero, Goethe, Kant, Hegel y Nietzsche como creadores de lenguaje, como fundadores de discursividad. La formación de nuevos conceptos —sea colectiva y anónima, sea individual y personal— no solo responde a la necesidad de comunicarse, sino que genera otras formas de pensar, arroja una mirada diferente sobre la realidad, abre nuevos universos de significado que, como tempranamente reconoció Humboldt, configuran ampliamente la visión del mundo de una comunidad lingüística.

Con frecuencia, se olvida que el lenguaje heideggeriano está plagado de cátedras, martillos, aperos de labranza, cestas, sandalias, templos y demás objetos del mundo de la vida cotidiana. Heidegger, al igual que el Sócrates que habla la lengua de la gente corriente del mercado y critica la retórica de los sofistas, se muestra escéptico frente a todo intento filosófico que trata de reducir la riqueza del ser por medio de un lenguaje inspirado en el ideal de la evidencia matemática y la certeza absoluta de las ciencias. Una filosofía que pretende aprehender originariamente el sentido del ser no puede renunciar a la simplicidad y la frescura descriptiva del lenguaje. La filosofía, como reza la máxima fenomenológica, tiene que ir «a las cosas mismas».

La originalidad filosófica de Heidegger consiste en descubrir cómo detrás de nuestros comportamientos cotidianos y nuestra comprensión prefilosófica del mundo se oculta el verdadero sentido de las cosas. Y es tarea de la filosofía des-ocultar ese sentido y articularlo conceptualmente de una manera correcta y apropiada. La primera cautela que todo fenomenólogo debe tomar —como se recuerda en las lecciones del semestre de verano de 1920, Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica de conceptos— es evitar los riesgos de la hiperreflexión (cf. GA 58: 6-8). Hay que dejar que las cosas hablen por sí mismas, seguir las indicaciones que nos muestra la vida. Los conceptos filosóficos surgen directamente de la vida y no de la esfera reflexiva de un sujeto encapsulado que impone un orden a la realidad a partir de un rígido sistema de categorías.

Ahora bien, ¿a qué obedece ese afán por la innovación terminológica? Fundamentalmente, al esfuerzo por describir un fenómeno tan enigmático como el de la vida y el del ser, que en la tradición filosófica han sido olvidados de

forma sistemática o bien malinterpretados. Desde esta perspectiva, su enorme esfuerzo de renovación de la terminología filosófica responde principalmente a dos motivos: uno destructivo y otro constructivo. Por una parte, hay que llevar a cabo una destrucción previa de los conceptos heredados y asumidos de manera acrítica para poder volver a pensar la cuestión de la vida humana y del ser en toda su originalidad. Y, por la otra, hay que elaborar una nueva conceptualidad capaz de aprehender la riqueza y la complejidad de matices de la realidad del ser.

El mismo Heidegger recuerda en muchas ocasiones que la filosofía no es un sistema cerrado de ideas y conceptos, sino que responde a una pregunta esencial, a una búsqueda filosófica incesante. En concreto, la lectura de las lecciones y los escritos de juventud de los periodos de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1924-1928) transmite la impresión de un pensamiento en constante proceso de construcción y experimentación. En su temprana confrontación con la fenomenología, la hermenéutica, el neokantismo, la filosofía de la vida y la neoescolástica, acuña términos como welten, Vor-gang, Dasein, Urwissenschaft, Umgang, Sich-vorweg-sein, Entlebung, Reluzenz, Abriegelung, Ruinanz, un claro testimonio de su genio filosófico. Como es de suponer, muchos de los conceptos elaborados en esa etapa se incorporan luego a Ser y tiempo, obra que por sí misma es otro asombroso artilugio terminológico equiparable a Contribuciones a la filosofía.[47] Este esfuerzo por pensar lo impensado es una de las principales características del pensamiento heideggeriano, cargado de nuevas formulaciones lingüísticas y expresiones terminológicas conocidas como «heideggerianismos», lleno de desplazamientos de campos semánticos y de neologismos, repleto de sustantivaciones de pronombres, adjetivos y verbos, rico en análisis etimológicos, salpicado de paradojas, círculos argumentativos, tautologías y otras peculiaridades sintácticas y gramaticales, plagado de bimembraciones y trimembraciones, audaz en el establecimiento de grupos de familia. Pero no es este el lugar para extenderse sobre este asunto.[48]

Como botón de muestra, recordemos el abundante uso de latinismos (Temporalität vs. Zeitlichkeit, Historie vs. Geschichtlichkeit, Ruinanz, etcétera), el extenso uso de verbalizaciones (Welt — welten, Nicht — nichtigen, Raum — räumen, Zeit — zeitigen), la creación de palabras compuestas (Wasgehalt, Weltenwurf, Weltpunkt, Verweisungsganzheit, Mitwelt), la abundancia de sustantivaciones de adjetivos y verbos por medio de los sufijos -keit y -ung (Zeitigung, Erhellung, Verfassung, Seinsentlastung, Ganzheit, Verlorenheit, Jemeinigkeit) y las complejas creaciones de conceptos a partir de una raíz común (como en el caso de Ende, beenden, Sein zum Ende, verenden, vollenden,

Beendigung, unvollendet). Sirva esta pequeña muestra de la peculiaridad del lenguaje y del estilo heideggerianos para llamar la atención sobre las dificultades y los obstáculos a que se enfrenta todo traductor a la hora de traducir cualquiera de sus textos.

Esas dificultades aumentan aún más en el caso del lenguaje filosófico del Heidegger tardío, que se embarca en una compleja travesía lingüística para expresar el misterioso juego de donación y retracción del ser. Él mismo considera que la palabra de los poetas y los pensadores es intraducible. A este propósito, Paul Ricœur señala que la poesía ofrece la dificultad de la unión inseparable del sentido y la sonoridad. La traducción de obras filosóficas, por su parte, revela dificultades de otro orden (como, por ejemplo, el recorte de los campos semánticos no superponibles exactamente en lenguas diferentes). Los ejemplos abundan: si decimos bois en francés, reunimos el material leñoso y la idea de un pequeño bosque; pero, en otra lengua, estas dos significaciones se encuentras separadas o agrupadas en dos sistemas semánticos diferentes. Algo parecido sucede con los famosos Holzwege (senderos o caminos de bosque) heideggerianos. No solo los campos semánticos no se superponen; tampoco las sintaxis equivalen. Esta dificultad se agrava en el caso de las palabras fundamentales (Grundwörter) y, en ocasiones, se expresa en el error de traducir palabra por palabra sin prestar atención a la génesis, la historia y el contexto de esos términos.[49]

En el curso del semestre de invierno 1942 / 43, se dice que no se trata tanto de un ejercicio de simple traducción literal (Übersetzung), como de una trans-posición (Über-tragung) (cf. GA 54: 15ss). Con la simple traducción literal de términos de la lengua extranjera (Fremdsprache) y la búsqueda de equivalencias conceptuales en nuestra propia lengua materna (Muttersprache), corremos el riesgo de quedar atrapados en nuestra comprensión habitual de los términos traducidos y olvidarnos del originario ámbito de experiencia del que estos emergen. Dasein, Ereignis, Aufhebung, Destruktion son términos que condensan una larga textualidad y reflejan contextos muy específicos. Como señala Heidegger: «La traducción ofrecida ya contiene la interpretación del texto. Sin embargo, esta interpretación precisa ser aclarada» (GA 54: 12). Por tanto, traducir es una tarea inevitablemente hermenéutica. Las extensas interpretaciones etimológicas y filológicas que el propio Heidegger realiza en múltiples escritos en torno a conceptos como aletheia, logos, energeia, dynamis o physis son un buen ejemplo de su fuerza exegética.

§ 64

## CUIDADO Y MISMIDAD

El cuidado se caracterizó como la unidad articulada de existenciariedad, facticidad y caída (cf. SuZ / SyT: § 41). Las reflexiones realizadas hasta ahora en la segunda sección iban dirigidas a llenar de contenido esta unidad formal. La integridad del Dasein queda garantizada por el hecho de que en nuestra resolución nos anticipamos hacia nuestra posibilidad más extrema (la muerte) y desde ahí regresamos a nosotros mismos. La muerte, la conciencia, la culpa y la resolución son fenómenos concretos que enriquecen la articulación del cuidado.

Ahora bien, todavía no se ha mostrado la unidad de la estructura del cuidado y la integridad del Dasein. Queda abierta la cuestión existenciaria de la unidad de todos los rasgos estructurales del Dasein. Hasta ahora solo se ha mencionado la posibilidad de un poder-estar-entero (Ganzseinkönnen). Ha llegado el momento de preguntarse cómo se experimenta real y fenoménicamente la totalidad estructural del cuidado. ¿Dónde o cuándo repara el Dasein en su integridad (Ganzheit)? Desde la perspectiva del Dasein, parece que el «yo» mantiene unida y cohesionada esa totalidad estructural (cf. SuZ: 420 / SyT: 335). Pero de inmediato surge el problema del estatuto ontológico de ese «yo». El «yo» y el «sí-mismo» se han concebido en la ontología moderna como fundamento sustancial, como subjetividad pura. El «yo» que emerge de forma es-pontánea al preguntarse por la unidad de la propia existencia no tiene nada que ver con el sujeto moderno de conocimiento. Tampoco debe confundirse con el uno-mismo (Man-selbst) de la cotidianidad; más bien al contrario, el uno-mismo es una modificación del sí-mismo propio (eigentliches Selbst). Solo podemos decir esto ahora, una vez que hemos llevado a cabo el análisis del Dasein en su propiedad.

A primera vista, esta consideración parece contradecir el análisis del uno de la primera sección (SuZ / SyT: § 27), en que de manera explícita se afirma que «el modo propio de ser sí-mismo es una modificación existencial del uno» (SuZ: 173 / SyT: 154).[50] Con todo, observemos con más detalle lo que Heidegger está tratando de decir. Es cierto que el ser-sí mismo del que se habla en el parágrafo 27 es una modificación existencial del uno. El Dasein solo logra decidirse por su

ser sí-mismo propio desde la caída en que se encuentra de forma inmediata y regular. Esto describe de manera fenomenológicamente correcta el proceso de autoidentificación del Dasein propio. En efecto, aquí se manifiesta el ser sí-mismo propio, de tal forma que el uno-mismo puede concebirse como una modificación existenciaria del sí-mismo propio. Dicho de otra manera, yo experimento quién soy realmente solo a través de la apertura y la aprehensión de mis posibilidades más propias, esto es, en la suspensión de lo que el resto de la gente hace (modificación existencial). A su vez, solo puedo comportarme de esta manera con respecto a mí mismo porque estas posibilidades más propias ya siempre están dadas, si bien quedan luego sepultadas en el encubrimiento de la vida cotidiana (modificación existenciaria).

La relación consigo mismo, la autorreferencia (Selbstbezug), es una determinación existenciaria del Dasein. Sin autorreferencia —sea esta encubierta o no— no hay Dasein. Con todo, «la pregunta por la constitución ontológica de la mismidad quedó sin contestar» (SuZ: 420 / SyT: 336). Todavía no tenemos un concepto existenciario pleno del sí-mismo, un concepto que conecte la autorreferencia con la estructura del cuidado.

¿Cómo se aprehende esta conexión entre mismidad y cuidado? El cuidado es la estructura fundamental de la mismidad. Como sabemos desde el principio de la analítica existenciaria, el Dasein es estar-en-el-mundo: «En el decir “yo” el Dasein se expresa como estar-en-el-mundo» (SuZ: 425 / SyT: 339). Y, como vuelve a advertir Heidegger, en la cotidianidad, «yo» no mienta la mismidad existenciaria (existenziale Selbstheit), sino el uno-mismo (Man-selbst). El sí-mismo absorto en las rutinas cotidianas huye de sí, hasta el punto de que se olvida de sí. Este uno-mismo, que representa una especie de pseudoidentidad, no sabe del carácter mundano del Dasein. Incluso la representación moderna del sujeto desde Descartes hasta Kant, que reduce el «yo» a sustancia y a un puro pensar sin mundo, es una forma de enmascaramiento filosófico del uno-mismo.

¿Cómo cabe entender el «yo» desde la perspectiva de la propiedad? ¿Cómo se concibe el «yo» en el marco de una hermenéutica de sí? El «yo» mienta el ente al que en cada caso le va su ser; el «yo» es el ente cuyo ente está siempre en juego. El uno-mismo dice con frecuencia y en voz alta «yo, yo», porque en el fondo no es propiamente, porque en el fondo no se siente cómodo consigo mismo. La mismidad solo puede ser existenciariamente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo (Selbstseinkönnen). Desde ahí puede entenderse la estabilidad del sí-mismo como persistencia del sujeto. La estabilidad del sí-

mismo (Ständigkeit des Selbst), su carácter sustancial como es pensado en la filosofía de la subjetividad, se funda en el Dasein propio.

Por consiguiente, el sí-mismo no es el fundamento sustancial y constantemente presente del cuidado; al contrario, el cuidado como anticiparse es el que primero posibilita la estabilidad del sí-mismo. Esto es una consecuencia sorprendente de la analítica existenciaria. Nos hallamos ante un rechazo claro del modelo reflexivo de la identidad como el que sostienen Kant y Fichte. Desde esta postura crítica frente al paradigma de la filosofía de la subjetividad, se entiende mejor la terminología que Heidegger despliega en este parágrafo. El sujeto de la modernidad se caracteriza por la sustancialidad y la «mismidad» (Selbigkeit), mientras que el Dasein heideggeriano se distingue por la firmeza (Ständigkeit) de su estar-en-el-mundo, desde la cual logra cierta estabilidad del sí-mismo (Selbst-ständigkeit) y conquista su mismidad propia (Selbst-heit) por medio de la resolución. Paul Ricœur ha logrado captar muy bien la diferencia entre Selbigkeit y Selbstheit al distinguir en el yo la doble dimensión y la dialéctica de la memete (Selbigkeit) y la ipséité (Selbstheit).[51]

El modelo de mismidad que propone Heidegger se distingue del modelo reflexivo de la identidad por lo siguiente: el Dasein permanece o se mantiene idéntico, no porque la identidad sea una propiedad sustancial del sujeto, sino porque él ha alcanzado cierto estado (Stand gewonnen haben). ¿Por qué medio logra el Dasein alcanzar dicho estado de permanencia o estabilidad? Proyectándose contra la caída hacia sus posibilidades más propias. Una vez aclarada la argumentación heideggeriana, puede entenderse mejor el complejo pasaje con que concluye el parágrafo 64:

La mismidad solo puede ser existenciariamente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo, es decir, en la propiedad del ser del Dasein en cuanto cuidado. Desde aquí recibe su aclaración la estabilidad del símismo como presunta persistencia del sujeto. Pero el fenómeno del poder-ser propio abre también la mirada para la estabilidad del sí-mismo en el sentido de haber alcanzado cierto estado. La estabilidad del sí-mismo, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado, es la contraposibilidad propia de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta. La estabilidad del sí-mismo no significa existenciariamente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existenciariedad de la mismidad

del sí-mismo. (SuZ: 427 / SyT: 340)

Como puede apreciarse, la mismidad del Dasein, es decir, su Selbst-ständigkeit (palabra que en alemán significa literalmente «independencia» o «autonomía»), se concibe de manera existenciaria como una Ständigkeit, una estabilidad o constancia del Selbst (sí-mismo). La estabilidad del sí-mismo, la constancia del sí-mismo, el mantenimiento del sí-mismo, la estabilidad del sí-mismo (Selbst-ständigkeit) no es otra cosa que la anticipación precursora. El cuidado funda la mismidad y no al revés.

El «yo» propio se comporta en la caída de manera resuelta. Su identidad consiste precisamente en una actitud (Haltung) ante los convencionalismos de la cotidianidad. El «yo» propio encarna un estilo de vida que se desmarca de los alineamientos colectivos y anónimos de la vida pública. Eso no significa que el Dasein consciente de sí adopte solo una actitud negativa frente a lo consagrado por el uso y la repetición. Todo lo contrario: su identidad está estrechamente vinculada con las instituciones, los hábitos, las costumbres y los valores de su entorno. El Dasein se muestra como idéntico solo en el trato con su entorno.

La concepción heideggeriana del sí-mismo presenta una ventaja frente a las teorías reflexivas de la identidad: permite comprender el hecho de que pueda existir algo así como un Dasein inestable (unselbstständig), un «yo» que no es propiamente él mismo.[52] Esto ni siquiera puede tematizarse en el marco de una representación sustancial de un yo reflexivo. Esta circunstancia, sin embargo, encuentra una explicación posible en la analítica existenciaria.

Somos conscientes de nosotros mismos (selbst-bewußt), es decir, sabemos de nosotros mismos en la medida en que nos resolvemos precursoramente (sich vorlaufend entschließen) y abrimos (erschließen) nuestras posibilidades más propias en una situación.[53]

En cambio, no somos conscientes de nosotros mismos (un-bewußt), es decir, somos inestables (unselbst-ständig), cuando nos dejamos llevar por los convencionalismos del uno.

Llegado a este punto, Heidegger entabla una discusión con el capítulo de los paralogismos de la Crítica de la razón pura, de Kant, en que se niega la posibilidad de una psicología científica por usar un concepto superficial de «yo». Heidegger saluda la crítica de Kant, pero, a su vez, le recrimina a este que su concepto de «yo» recaiga en una ontología impropia de la presencia. El «yo» entendido como sustancia está dotado de determinadas propiedades. El «yo» en Kant no es nada más que una conciencia que acompaña a las representaciones. «Yo pienso» significa «yo enlazo». Pero en todo enlace subyace ya siempre un yo, un hypokeimenon, un subiectum. A juicio de Heidegger, Kant no clarifica el modo como el «yo» acompaña a las representaciones, es decir, no presta atención a la estructura intencional del «yo pienso en algo».

## — Anexo —

## Estilo de vida, mismidad y propiedad

En el primer capítulo de la primera sección, Heidegger ya introduce la distinción entre existencia propia e impropia para designar dos modalidades fundamentales de ser del Dasein. Modalidades que las sendas secciones publicadas de Ser y tiempo analizan de manera pormenorizada: la primera sección desarrolla una compleja hermenéutica de la vida cotidiana que pone de manifiesto las formas impropias de comportamiento, mientras que la segunda despliega una profunda hermenéutica del sí-mismo que analiza las formas propias y genuinas de ser del Dasein. Y, a su vez, «ambas modalidades de ser, propiedad e impropiedad, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-en-cada-caso-mío» (SuZ: 57 / SyT: 68). El Dasein se caracteriza por el ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit), es decir, posee una peculiar mismidad (Selbstheit), lo que equivale a decir que la existencia y la experiencia humanas ya siempre pertenecen a una persona. Pero, de acuerdo con Heidegger, no es obvio quién es esa persona.

Siempre es posible, claro está, decir de este ente [de esta persona, J.A.], sin error óntico, que «yo» lo soy. Pero la analítica ontológica que usa esta clase de proposiciones debe someterlas a reservas de principio. El «yo» debe entenderse solamente como un índice formal y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizás se revele como su «contrario». «No yo» no significa entonces, en modo alguno, un ente que carezca esencialmente de «yoidad», sino que se refiere a un determinado modo de ser del mismo «yo»: por ejemplo, la pérdida de sí. (SuZ: 155 / SyT: 141)

Heidegger está dispuesto a aceptar que la palabra «yo» designe en cada caso al «propietario» de la existencia (o, en términos fenomenológicos, al portador de las vivencias), si bien rechaza de manera categórica el lastre subjetivista que el término comporta. El sí-mismo que yo soy en cada caso no es una esfera de la subjetividad ni una interioridad encapsulada y tampoco una región autoconsciente. Antes bien, el «yo» es en cada caso el ente que o bien puede abrazar y apoderarse de su existencia, o bien puede perder y desapoderarse de ella. El contraste entre apropiarse y desapropiarse, apoderarse y desapoderarse la existencia refleja muy bien el sentido de los términos «propiedad» e «impropiedad».

Los términos «propio» y «propiedad» se han utilizado en muchos sentidos en las discusiones contemporáneas sobre el sí-mismo (Selbst) y la mismidad (Selbstheit).[54] En la extensa literatura anglosajona, encontramos diferentes interpretaciones de estos dos conceptos heideggerianos. A grandes rasgos, podemos identificar cinco aproximaciones.[55]

## *a)*

## *Aproximación expresivista*

Según las propuestas de Isaiah Berlin y Charles Taylor, la modernidad tardía de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX desarrolla una teoría expresivista del sujeto.[56] Rousseau y Herder, Schelling y Schiller, Kant y

Hamann, Hegel y Marx, Kierkegaard y Dilthey ayudaron a transformar el concepto moderno del ser humano en términos de un sujeto autónomo que autorrealiza su existencia de manera auténtica a través de diferentes formas de expresión histórica, literaria, filosófica y estética. A primera vista, el término heideggeriano de «propiedad» muestra huellas del discurso romántico. Pero a pesar de este aparente parentesco con la noción romántica de un «sujeto libre, creativo y autónomo», la analítica del Dasein se desmarca con claridad de cualquier tipo de expresivismo. Como ha mostrado de manera persuasiva Carman, la descripción heideggeriana de la existencia humana no encaja en la dicotomía unidad-fragmentación, todo-partes, completitud-incompletitud, real-ideal.[57] En cuanto proyecto arrojado, sometido a un constante proceso de realización y atravesado por la temporalidad, el Dasein nunca puede ser completo, pues siempre está en camino hacia sí mismo y abierto a nuevas posibilidades.[58] Lo que distingue a Heidegger de la tradición romántica es su rechazo de que el Dasein pueda completarse a través de la realización de un ideal normativo de existencia.

### *b)*

### *Aproximación existencialista*

Según esta aproximación, la propiedad se entiende como una forma de vida liberada de las ilusiones y distorsiones de la existencia cotidiana. Ser auténtico implica asumir las contingencias vitales y resolverse lúcidamente hacia una comprensión de uno mismo como un todo.[59] La aproximación existencialista a la propiedad enfatiza la tensión entre el hecho de encontrar un propósito que dé sentido a la existencia de cada cual y tomar conciencia de que el mundo de la vida cotidiana solo puede ofrecer un sí-mismo contingente y fragmentario.

### *c)*

## *Aproximación aristotélica*

En este tipo de aproximación, se establece una conexión entre la propiedad y la noción aristotélica de «prudencia» (phronesis). El Dasein propio se comporta como el hombre prudente, es decir, como aquel que orienta sus acciones y toma sus deliberaciones guiado por la sabiduría práctica acumulada. Gadamer fue uno de los primeros autores en reconocer esta proximidad, en la que luego ha profundizado Kisiel.[60] La idea básica es que la autenticidad consiste en la habilidad de adaptarse sabiamente a las circunstancias cambiantes de la vida. Las lecciones de juventud muestran que Heidegger dedicó un enorme esfuerzo interpretativo orientado a la filosofía práctica aristotélica, como testimonian las lecciones de semestre de verano de 1924, Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, y las del semestre de invierno 1924 / 25, Platón: «El sofista», respectivamente. En ellas analiza con gran lujo de detalles pasajes de la Retórica y la Ética a Nicómaco, poniendo especial énfasis en los conceptos de logos, aletheia, praxis, theoria y phronesis.

## *d)*

## *Aproximación cristiana*

Aquí se hace hincapié en las similitudes entre el lenguaje de la propiedad y las interpretaciones heideggerianas de las fuentes cristianas de Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard.[61] Que términos como «culpa», «conciencia», «caída» y «tentación», por citar algunos ejemplos, poseen una connotación religiosa es algo que no pasa inadvertido a ningún lector. Una parte importante del vocabulario de la impropiedad se inspira en la exégesis de las fuentes cristianas.

## *e)*

## *Aproximación transcendental*

Esta línea de interpretación ve la propiedad como condición de posibilidad de la acción.[62] La conciencia resuelta y propia atestigua la posibilidad de la propiedad. Heidegger caracteriza la resolución como un «querer-tener-conciencia», y la conciencia es condición transcendental de la posibilidad del Dasein de ser responsable. La conciencia es la respuesta del Dasein a las normas en general. En la resolución, el Dasein es consciente de que no está sujeto a las normas de la misma manera que los objetos físicos están sujetos a las leyes de la naturaleza. El Dasein, más bien, participa de una esfera de normatividad que lo libera de la obediencia y la servidumbre de la vida anónima de la colectividad del uno cotidiano, al tiempo que le brinda la posibilidad de elegir su modo de vida y decidir quién quiere ser.

A la luz de estas cinco aproximaciones, queda claro que la propiedad es un modo de existencia, una forma en que el Dasein puede conducir su vida o, si se prefiere, un estilo de vida. No se trata, sin embargo, de un estilo de vida particular, como pueda ser el caso del estilo de vida noruego, el americano o el urbano. Estos estilos son formas de vida culturales concretas y fácticas, que pueden cambiar en el transcurso de la historia, que tienen una localización geográfica concreta, que poseen un alcance cultural limitado. Se trata, pues, de posibilidades concretas para el Dasein. En cambio, el autoempoderamiento (lo que la literatura anglosajona denomina self-ownership) es una posibilidad intrínseca del Dasein, una posibilidad formal —lo que equivale a decir no fácticamente contingente—. Por ello, propiedad e impropiedad son dos modos formales de existencia, dos estilos de vida independientes de las posibilidades concretas al alcance de uno.

Como el lector podrá apreciar a medida que avance en la lectura de este capítulo III, apropiarse de la vida, apoderarse de uno mismo, tenerse en propiedad son actos estrechamente vinculados con los fenómenos de la conciencia y la resolución. Esta última nos abre posibilidades alternativas a las fabricadas por el uno-mismo (Man-selbst). El querer-tener-conciencia significa romper con el conformismo de una vida rutinaria y sin alicientes, como la del protagonista de American Beauty: Lester Burnham, un hombre esclavo de un trabajo anodino, atrapado en un matrimonio puramente convencional y sin motivación alguna. En contraste, vivir resuelta y propiamente significa asumir riesgos y usar la imaginación. La resolución devuelve al Dasein a la cotidianidad, donde siempre

existe, pero con una comprensión diferente de sí mismo (sich selbst), con una mirada transformada de su existencia que le hace transparente la situación fáctica concreta. Así, la resolución y la propiedad son un estilo de vida, un modo de vivir en el uno-mismo, una modificación de la cotidianidad. No se trata del descubrimiento de un sí-mismo profundo y oculto detrás de la fachada de la cotidianidad (aproximación expresivista), ni del reconocimiento previo de una situación al que respondemos con diligencia y sabiduría práctica (aproximación aristotélica). De hecho, el Dasein resuelto ya está en la situación antes de cualquier acto de deliberación. El sí-mismo propio de la resolución es el mismo que el uno-mismo impropio de la cotidianidad, aunque en una actitud diferente y modificada. El sí-mismo resuelto no implica romper con el uno y lanzarse a una aventura prometeica de autodescubrimiento en solitario, sino que más bien requiere de cierto grado de flexibilidad y capacidad de distanciarse críticamente de los hábitos y las obligaciones del uno-mismo. En otras palabras, uno tiene que estar abierto a la vulnerabilidad de la existencia o, como lo expresó Milan Kundera en una de sus novelas, uno tiene que ser capaz de asumir la insoportable levedad del ser. De ahí que en este parágrafo 64 Heidegger describa la estabilidad del sí-mismo (Selbst-ständigkeit) como persistencia y constancia. Ser constante no significa tanto permanecer inamovible e incólume como ser leal; leal a uno mismo como se encuentra en la situación. De nuevo, nos hallamos ante la invocación pindárica: ¡Llega a ser el que eres!

## § 65

## LA TEMPORALIDAD COMO SENTIDO ONTOLÓGICO DEL CUIDADO

La complejidad de la analítica existenciaria ha requerido una larga fase preparatoria, en que se han puesto de manifiesto los diversos fenómenos que constituyen las modalidades de existencia del Dasein, tanto las impropias como las propias. Asimismo, una vez aclarada la conexión entre mismidad y cuidado (SuZ / SyT: § 64), parece que, por fin, hemos alcanzado el núcleo de Ser y tiempo: el fenómeno de la temporalidad (Zeitlichkeit) como el sentido ontológico del cuidado (Sorge).[63] Ahora bien, ¿qué se entiende por «sentido»? De acuerdo con lo dicho en el parágrafo 32, sentido es el horizonte desde el que comprendemos algo, aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo (cf. SuZ: 201 / SyT: 152) o, como se expresa en el parágrafo 65, «sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es» (SuZ: 428-429 / SyT: 341). La pregunta por el sentido del cuidado apunta hacia ese fondo posibilitante, es decir, nos devuelve a la cuestión del problema de las condiciones de posibilidad de la unidad de la totalidad estructural del cuidado.

### *1.*

### *La estructura extática de la temporalidad*

¿Cómo se extiende esa totalidad estructural? ¿De qué manera comprendemos el cuidado y la unidad de sus momentos estructurales? ¿Cómo se despliega la temporalidad en cuanto horizonte de sentido último del cuidado? La respuesta a estos interrogantes nos lleva al núcleo de la concepción heideggeriana de la temporalidad: la temporalidad es fundamentalmente extática. ¿Cómo se

despliega la unidad extática del tiempo? ¿Cómo se temporaliza cada uno de los éxtasis temporales del «pasado», «presente» y «futuro»?

### *a)*

### *Advenir*

¿Qué es lo que posibilita la integridad del Dasein? La integridad se manifiesta en la resolución precursora (cf. SuZ / SyT: § 60). La resolución nos proyecta hacia nuestro poder-ser más propio. ¿Y qué nos permite, en tanto que resolución precursora, relacionarnos con nuestras propias posibilidades? Esta capacidad de poder-venir-hacia-sí-mismo (Sich-auf-sich-zukommen-lassen) en sus posibilidades más propias remite al fenómeno originario del «futuro» (Zukunft). El futuro comprendido existenciariamente no es un ahora que todavía no es, sino «la venida (Kunft) en la que el Dasein viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser» (SuZ: 431 / SyT: 343). El futuro propio se entiende como advenir.[64] Esto no significa que las proyecciones del Dasein se orienten necesariamente hacia una región llamada «futuro». Antes bien, la misma existencia del Dasein es proyectiva. La proyección no es tanto algo que se realiza como algo que se es. Decir que el Dasein es venidero significa que está abierto al futuro en el sentido de lo que está por venir. El advenir abre el horizonte en que el Dasein puede ir, anticiparse, adelantarse, proyectarse hacia sí mismo. La resolución precursora hace al Dasein venidero (zukünftig).[65] El advenir, por tanto, no solo es un fenómeno enteramente positivo que abre al Dasein la posibilidad de una existencia propia, sino la estructura primaria de la temporalidad existenciaria (cf. SuZ: 433 / SyT: 345).

### *b)*

### *Haber-sido*

La comprensión existenciaria del futuro como advenir trae consigo una original forma de pensar el «pasado».[66] En la medida en que en el advenir venimos hacia nosotros mismos, también nos descubrimos en nuestro haber-sido (Gewesenheit), pues nos comprendemos de forma retrospectiva como siempre fuimos ya. No puede darse una apropiación genuina del futuro sin una apropiación genuina del pasado. Desde la perspectiva abierta primeramente por la resolución precursora, nos descubrimos en nuestro poder-ser: de un poder-ser que ya existe, pero que todavía no hemos realizado. El haber-sido, por tanto, emerge en cierto modo del advenir. Por eso, se dice en Ser y tiempo: «Siendo venidero en forma propia, el Dasein es propiamente sido. […] El Dasein solo puede haber-sido en forma propia en la medida en que es venidero» (SuZ: 431 / SyT: 343). El pasado propio se entiende como haber-sido. Eso implica hacerse cargo de la condición de arrojado y del ser-culpable.

### *c)*

### *Presente*

En consonancia con el futuro propio entendido como advenir y el pasado propio entendido como haber-sido, Heidegger también confiere al presente un estatuto existenciario. El problema es que la modalidad propia de la temporalidad del presente se disipa en nuestros quehaceres diarios, al ser reducida a un instante puntual. Al igual que en el caso del haber-sido, Heidegger comprende el presente desde la resolución precursora. Esta abre una situación, de tal manera que el Dasein puede actuar y hacer comparecer lo que se halla presente en el mundo circundante del que regularmente se ocupa. Pero ese hacer comparecer lo presente, el presentificar (Gegenwärtigen), solo es posible en el horizonte del pre-sente (Gegen-wart). El presente propio se manifiesta como instante.

Ciertamente, resulta difícil entender cómo el presente brota del futuro. Puede explicarse desde el futuro pasivo, lo que en alemán se conoce como Futur II. Así, por ejemplo, puedo decir «Voy a preparar una cena para mis amigos». La situación expresada en esta frase también puede formularse con el futuro pasivo: «Habré preparado una cena para mis amigos».[67] La diferencia entre ambas formas de enunciar la misma situación parece consistir en que en el segundo

caso me contemplo desde la posibilidad futura de preparar una cena. En el primer caso, me observo desde el presente. Sin embargo, el primer enunciado ya es advenidero (zukünftig) en el sentido de que la determinación de mi acción de cocinar ya presupone saber cuáles son sus posibles beneficios, tener una idea del menú, conocer el posible escenario, comprar las botellas de vino que descorcharé con mis amigos. Si contemplara el presente de una manera completamente aislada, solo podría decir «Estoy aquí, en casa, removiendo huevos y harina». Pero el «porqué», el «para quién» y el «qué hago ahí» no pueden explicarse desde el horizonte de un presente puntual. Evidentemente, ya siempre comprendo el presente desde la perspectiva del segundo enunciado, en que el presente se aprehende como un «haber-sido advenidero» (zukünftige Gewesenheit). Según puede apreciarse, Heidegger se desmarca del primado que las filosofías tradicionales conceden al presente. En el orden de la existenciariedad, el primado recae claramente en el futuro entendido como «advenir». Y, en efecto, si el sentido primario de la existenciariedad es el advenir, ello permite dar a la noción de «presente» un sentido diferente. Heidegger entiende el presente existenciariamente como «instante» (Augenblick).[68]

Finalmente, la unidad de los tres éxtasis temporales queda resumida de la siguiente manera:

Volviendo venideramente a sí, la resolución se pone en la situación, presentificándola. El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo) hace brotar de sí el presente. (SuZ: 431-432/ SyT: 323)

La temporalidad se revela así como el sentido del cuidado. Una temporalidad que hay que distinguir de las concepciones de «pasado», «presente» y «futuro» que nos asaltan en nuestra vida cotidiana. Esas concepciones reflejan la comprensión impropia del tiempo. El tiempo de la concepción vulgar y cotidiana es un fenómeno real, pero que se funda en la temporalidad originaria del Dasein. Heidegger reformula la temporalidad originaria como sentido del cuidado en términos de «advenir», «haber-sido» y «pre-sente».[69]

La unidad originaria de la estructura del cuidado descansa en la temporalidad. Ahora bien, como ya sabemos, toda estructura ontológica tiene dos formas de realización (Vollzug): una impropia y otra propia. Dicho en otros términos, el tiempo responde a dos formas de despliegue temporal, a dos maneras de temporalización (Zeitigung). Así, podemos establecer las siguientes correspondencias entre los momentos temporales propios de advenir, haber-sido y pre-sente, y los momentos temporales impropios de futuro, pasado y presente con los respectivos momentos estructurales del cuidado (existenciariedad, facticidad y caída).[70]

El sentido existenciario primario de la existenciariedad —el momento del «anticiparse-a-sí» de la estructura del cuidado— es el advenir (Zukunft). En este caso, el futuro se temporaliza de manera propia como anticipación (Vorlaufen). En cambio, en la cotidianidad, el futuro se temporaliza de una manera impropia como estar-a-la-espera (Gewärtigen).[71]

El sentido existenciario primario de la facticidad —el momento del «estar-ya-en» de la estructura del cuidado— es el haber-sido (Gewe-senheit). En este caso, el pasado se temporaliza de manera propia como repetición (Wiederholung). En cambio, en la cotidianidad, el pasado se temporaliza de manera impropia como olvidar (Vergessen).

El sentido existenciario primario de la caída —el momento del «estar-en-medio-de (entes que comparecen dentro del mundo)» de la estructura del cuidado— se temporaliza de manera propia como instante (Augenblick). En cambio, en la cotidianidad, el presente se temporaliza de manera impropia como presentificar (Gegenwärtigen).

A la luz de las explicaciones ofrecidas hasta ahora, los modos de temporalización impropio y propio de la temporalidad pueden representarse gráficamente del siguiente modo:

TEMPORALIDAD Y CUIDADO

| Momentos temporales | Momentos estructurales |
| --- | --- |
| Futuro | Existenciariedad Anticip |
| Pasado | Facticidad Estando-y |
| Presente | Caída En-medio-de (entes que compa |

Queda claro, pues, que la temporalidad posibilita la unidad del cuidado. Pero esa unidad no se logra por medio de una yuxtaposición de sus momentos estructurales, y tampoco se constituye por la sucesión de pasado, presente y futuro (Aristóteles). ¿Cómo hay que concebirla? La temporalidad no es un ente, algo presente. Tampoco es el marco general de nuestras representaciones (Kant) ni una afección interior de nuestra alma (Agustín) ni una duración (Bergson). Como dice Heidegger, «la temporalidad no es, sino que se temporaliza» (SuZ: 434 / SyT: 345-346).[72] Y como se acaba de indicar, la temporalidad se temporaliza (sich zeitigen) de diversas formas; las dos más extremas son las de la impropiedad y la propiedad, respectivamente.

¿Cómo se temporaliza entonces la temporalidad? Se despliega saliendo fuera de sí como «éxtasis» (Ekstasen). El tiempo sale fuera de sí en la forma de pasado, presente y futuro y se temporaliza de diferente manera en la propiedad y la impropiedad (véase el cuadro de la pág. 97). Hay que subrayar que la temporalidad originaria se constituye por un riguroso entrelazamiento de los tres éxtasis temporales del advenir, el haber-sido y el pre-sente, a saber, la unidad de estos tres éxtasis temporales se da de manera cooriginaria, simultánea, concomitante. La comprensión vulgar del tiempo nivela el carácter extático de la temporalidad a la simple sucesión de pasado, presente y futuro. El tiempo cotidiano queda determinado como medición y sucesión. El tiempo originario, en cambio, emana de la temporalidad propia del Dasein, primariamente orientada hacia el futuro.

Aquí se abre un tema de discusión interesante: ¿hasta qué punto coinciden la temporalidad originaria y la temporalidad propia del Dasein? No queda del todo claro si la temporalidad propia del Dasein también es la originaria.[73] La lectura del texto heideggeriano sugiere la idea de que tanto la temporalidad propia del Dasein como la impropia de la vida cotidiana son modificaciones de una temporalidad más originaria que actúa como condición de posibilidad de ambos tipos de modificación temporal. De hecho, si nos atenemos a la estructura formal del método fenomenológico expuesta en el parágrafo 7 de Ser y tiempo, todo fenómeno encierra tres momentos: (1) la estructura originaria, que es puramente formal, (2) su modificación impropia, que se expresa inmediata y regularmente en la modalidad de la cotidianidad, y (3) su modificación propia, que resulta de la anticipación precursora. El análisis fenomenológico analiza precisamente las

posibles modificaciones de toda estructura ontológica. En este caso, la estructura de la temporalidad.

## *2.*

## *Temporalidad y finitud*

El desarrollo del análisis estructural de la temporalidad concluye con el reconocimiento de su finitud. En la resolución precursora, el Dasein existe de un modo finito. No es que tenga un final en el sentido del «final de una obra de teatro», del «final de un partido de fútbol», sino que existe finitamente vuelto hacia la muerte. La finitud posee un sentido positivo: clausura (schließen) el poder-ser y dota al Dasein de un fin (Schluß). En la resolución (Entschlossenheit) precursora, el Dasein anticipa su fin (Schluß) y, de esta manera, le permite cerrar (schließen) su existencia, comprenderse en su finitud (Endlichkeit). Puede que el tiempo prosiga tras nuestra muerte, pero tan solo de manera abstracta, no fenoménica. Frente a la concepción vulgar de un tiempo ilimitado que se extiende de manera indefinida y uniforme, nos hallamos ante la sugestiva tesis heideggeriana de que el tiempo originario es finito. El tiempo finito no es una especie de receptáculo vacío, sin techo ni paredes. Se trata de un tiempo que debe ser plenificado, llenado, vivido por el Dasein. El tiempo finito es el tiempo propio del Dasein. La cualidad del tiempo finito de la existencia no puede pensarse desde la óptica de la cuantificación del tiempo.

Heidegger concluye con cuatro tesis que resumen los resultados de este importante parágrafo (cf. SuZ: 438 / SyT: 348):

El tiempo se despliega en diferentes formas de temporalización que posibilitan la constitución de la estructura del cuidado.

La temporalidad tiene un carácter extático.

La temporalidad se temporaliza originariamente desde el futuro.

El tiempo originario es el futuro.

## — Anexo —

### La tardanza en el tratamiento del problema de la temporalidad

¿A qué obedece el hecho de que el problema de la temporalidad se tematice tan tarde? ¿A qué responde dicho aplazamiento? ¿Cuáles son los motivos que justifican la estrategia de aplazamiento del tema de la temporalidad en el marco de la lógica argumentativa de Ser y tiempo?[74] Según Ricœur, debemos a Heidegger tres descubrimientos admirables. El primero: la cuestión del tiempo como totalidad y horizonte implicado en la estructura fundamental del cuidado. El segundo: la unidad extática de las tres dimensiones del tiempo. El tercero: el despliegue de esta unidad extática, que revela, a su vez, una constitución del tiempo estratificada, una jerarquización de los niveles de temporalización que requiere denominaciones distintas: temporalidad, historicidad e intratemporalidad.

Aquí nos interesa explicar por qué el análisis de la temporalidad y su vinculación con el cuidado llegaron tan tarde. La tardanza en el tratamiento de la temporalidad —que viene precedida de una extensa hermenéutica de la vida cotidiana y de las reflexiones previas sobre los fenómenos de la muerte, la conciencia y la resolución— responde, en parte, a la ineluctable interferencia —en el seno de la misma analítica existenciaria— entre el nivel existenciario y el existencial.[75] Hay que recordar que existencial caracteriza la elección concreta de una manera de estar en el mundo, mientras que existenciario remite a la estructura que distingue al Dasein de cualquier otro ente. Pero la distinción entre el nivel existenciario y el existencial se complica con la interposición de la distinción entre la propiedad y la impropiedad, implicada en la búsqueda de lo originario. La elaboración y la conquista de conceptos originarios son inseparables de una lucha contra la impropiedad y la tendencia a la caída en la cotidianidad.[76]

La búsqueda de lo propio y auténtico no puede llevarse a cabo sin recurrir una y otra vez al testimonio de la dimensión existencial. La fenomenología hermenéutica de Ser y tiempo se halla siempre en la necesidad de atestar existencialmente sus conceptos existenciarios. No para responder a alguna objeción de carácter epistemológico, sino para garantizar la pretensión de originariedad (Ursprünglichkeit). En otras palabras, «sin la garantía de la propiedad, el análisis carece también de la garantía de originariedad».[77] Eso explica el largo análisis preparatorio de la hermenéutica de la cotidianidad de la primera sección, que pone de relieve diversas formas de impropiedad. De hecho, el reino de la impropiedad replantea de manera continua la cuestión del criterio de la propiedad. Y los análisis previos de la muerte y, sobre todo, de la resolución de los primeros capítulos de la segunda sección, responden a la necesidad de disponer de un testimonio claro que confirme la propiedad. El análisis fenomenológico de la conciencia y la resolución precursora brindan el necesario testimonio y el criterio de la propiedad.

Precisamente el capítulo II de la segunda sección, consagrado a esta cuestión, lleva por título «La atestiguación por parte del Dasein de un poder-ser propio y la resolución». Este capítulo II, que parece retrasar el tratamiento de la temporalidad, cumple una función insustituible. El lenguaje ordinario dice todo sobre la muerte: se muere solo, la muerte es cierta aunque indeterminada, nadie puede evitarla. Por eso, uno nunca se halla libre de la palabrería y el apaciguamiento del discurso cotidiano. La conciencia, que aísla y rompe con la interpretación cotidiana, ofrece un testimonio directo y originario: «Pone el sello de lo propio sobre lo originario».[78] Por eso, Heidegger no intenta proceder directamente del análisis del cuidado al de la temporalidad. Como afirma Paul Ricœur: «La temporalidad no es accesible más que en el punto de unión entre lo originario, parcialmente logrado por medio del análisis del ser-para-la-muerte, y lo auténtico, establecido por el análisis de la conciencia moral».[79] Ello explica en parte el aplazamiento del tema del tiempo.

A esta estrategia de retardación se añade la estrategia de repetición anunciada en diferentes momentos de la segunda sección. En efecto, en el siguiente capítulo, Heidegger procede a una repetición de las estructuras descubiertas en la primera sección para poner a prueba su tenor temporal. Esa repetición ofrece a la analítica existenciaria una confirmación concreta: «Mediante esta repetición del análisis fundamental preparatorio del Dasein, se volverá, a la vez, más transparente el fenómeno mismo de la temporalidad» (SuZ: 312 / SyT: 255). Esta repetición, intercalada entre el análisis de la temporalidad propiamente

dicho (capítulo III) y el de la historicidad (capítulo IV), tiene como finalidad ofrecer una confirmación de gran amplitud. Así, el capítulo IV, centrado en la reinterpretación temporal de los rasgos fundamentales del estar-en-el-mundo, puede inscribirse bajo el mismo signo de la atestiguación de la propiedad por medio de la resolución descrito en el capítulo II.

Como se ha dicho, solo al término del capítulo II de la segunda sección se da paso a la tematización explícita de la temporalidad en su relación con el cuidado. En los parágrafos 64 y 65 —unos parágrafos de extrema densidad—, Heidegger pretende ir más allá de la interpretación agustiniana del tiempo como distentio animi y superar el esquema husserliano de retención-atención-protención.[80] La originalidad del planteamiento de Heidegger reside en buscar en el cuidado mismo el principio de pluralización del tiempo.[81] De este desplazamiento hacia lo más originario resultarán la promoción del futuro al lugar ocupado hasta entonces por el presente y una nueva orientación global de las relaciones entre las tres dimensiones del tiempo.[82]

## § 66

## TAREAS PENDIENTES DE LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA

El título mismo del parágrafo denota un claro carácter programático. Una vez se ha mostrado que la temporalidad es el sentido del cuidado, se plantea la necesidad de una repetición más originaria de la analítica existenciaria, repetición que se realiza desde el horizonte de la temporalidad recién conquistado. De hecho, la misma constitución ontológica del Dasein exige una interpretación temporal, tanto del cuidado como de la unidad de sus momentos estructurales. Con ello se abre un nuevo campo de investigación que marca el rumbo de los capítulos finales de Ser y tiempo. La repetición abarca tres grandes temáticas.

### *a)*

### *Temporalidad y cotidianidad*

Desde el descubrimiento de la temporalidad como instancia que permite reconocer la conexión entre cuidado y mismidad, podemos ahora completar el análisis de la impropiedad del Dasein. Hay que analizar el polo opuesto de la temporalidad originaria que se manifiesta en la resolución precursora, que no es otro que el de la cotidianidad impropia. Un análisis integral de la existencia del Dasein tiene que incluir el fenómeno de la cotidianidad y sus modalidades específicas de temporalización. La repetición, que posee una función más heurística que mecánica, nos permite, por una parte, apreciar la dimensión temporal de los fenómenos constitutivos de la cotidianidad y, por la otra, profundizar en su sentido. Ese es el núcleo temático del capítulo cuarto.

## *b)*

## *Temporalidad e historicidad*

Si la mismidad posee un carácter esencialmente temporal, como ha puesto de manifiesto la resolución precursora, hay que ver de qué forma se despliega la temporalidad constitutiva del Dasein. Esa temporalidad se temporaliza en cuanto un proceso de gestación histórica. Como anticipa Heidegger, «el Dasein es histórico» (SuZ: 440 / SyT: 349), lo que nos conduce al tema central de la historicidad. Se abre así un nuevo campo de investigación fundamental, que Heidegger analizará en el capítulo V.

## *c)*

## *Intratemporalidad y el concepto vulgar de tiempo*

Y, en última instancia, queda pendiente la tarea de mostrar cómo el concepto vulgar de tiempo deriva de la temporalidad originaria.[83] Nuestra experiencia cotidiana del tiempo coincide con la de la medición y el cálculo. Su manifestación más clara se plasma en el tiempo del reloj. Pero la posibilidad de calcular y medir solo puede hacerse en la medida en que el Dasein es temporal. Hablando en términos estrictos y ontológicos, únicamente el Dasein es temporal.[84] Los restantes entes que encontramos en nuestra relación diaria con el mundo existen en el tiempo, es decir, son intra-temporales. El capítulo VI analiza este fenómeno con mayor detalle.

Una vez consumada la repetición temporal de la analítica existenciaria, parece que estamos en condiciones de afrontar la pregunta central que vertebra Ser y tiempo: la pregunta por el sentido del ser. Al final del comentario veremos la «respuesta» de Heidegger.

# IV.

# TEMPORALIDAD Y COTIDIANIDAD

(§§ 67-71)

§ 67

## EL ESBOZO DE LA INTERPRETACIÓN TEMPORAL DE LA CONSTITUCIÓN EXISTENCIARIA DEL DASEIN

Una vez mostrado que la temporalidad es el sentido originario del cuidado (§ 65), puede ponerse en marcha la estrategia de reformulación, repetición y reinterpretación en clave temporal de los momentos estructurales que constituyen la existencia del Dasein.[85] Esos momentos no se yuxtaponen en un conglomerado de partes heterogéneas. Se trata, más bien, de momentos cooriginarios e interrelacionados de una totalidad unitaria. La reiteración de la analítica existenciaria evidencia la unidad constitutiva de las diversas estructuras ontológicas a la luz de la temporalidad extática.

Desde esta perspectiva, el capítulo IV analiza los siguientes temas. En primer lugar, se describen las diferentes formas de temporalización de las estructuras de la apertura en general, a saber, la comprensión, la disposición afectiva, la caída y el discurso (§ 68). A continuación, se aborda la específica dimensión temporal del estar-en-el-mundo y el problema de la transcendencia (§ 69). Ello da pie a mostrar que la temporalidad es el fundamento de la espacialidad del Dasein (§ 70). Y, por último, se determina el sentido temporal de la cotidianidad (§ 71).

§ 68

## LA TEMPORALIDAD DE LA APERTURA EN GENERAL

A estas alturas de la lectura de Ser y tiempo, sabemos que la apertura propia ha de entenderse en términos de resolución (§ 60). A su vez, la resolución —como verdad o propiedad del Dasein— nos brinda la entrada al fenómeno de la temporalidad, gracias a su esencial futuridad (§ 65). Pero la temporalidad abarca mucho más que la temporalidad propia del Dasein entendida como resolución precursora. Un análisis fenomenológico riguroso y completo de la misma también tiene que dar cuenta de la temporalidad de la apertura y de la temporalidad impropia del Dasein cotidiana. Heidegger empieza con la interpretación temporal de los momentos estructurales de la apertura, a saber, la comprensión, la disposición afectiva, la caída y el discurso.[86] Como se ha señalado, se trata de momentos cooriginarios y entrelazados:

Todo comprender tiene su estado de ánimo. Toda disposición afectiva es comprensora. El comprender afectivamente dispuesto tiene el carácter de la caída. La comprensión cadente y anímicamente templada articula su comprensibilidad en el discurso. (SuZ: 444 / SyT: 352-353)

Cada uno de estos momentos posee su modo específico de temporalización que, en última instancia, se funda en la temporalidad originaria y extática.

### *1.*

### *La impronta del futuro: la temporalidad del comprender*

Hay que empezar recordando que el comprender es un existenciario, es decir, un modo específico de ser del Dasein. No se trata de un conocimiento teorético de carácter cognitivo ni de una forma de explicación formal del mundo ni de la constatación de un hecho, sino más bien de un comprender primario, de un entendérselas con algo, de un saber hacer que permite desenvolverse familiar y eficazmente en el mundo (cf. SuZ / SyT: § 31). De ahí que comprender signifique en este contexto hallarse en la posibilidad de afrontar aquello que se comprende, poder hacer frente o poder algo. Ese saber no temático debe entenderse como una posibilidad de existencia: comprendiendo, el Dasein es cada vez como puede ser. El comprender tiene el sentido existenciario de un «proyectante estar vuelto hacia un poder-ser por mor del cual el Dasein existe cada vez» (SuZ: 445 / SyT: 353). En la base de la comprensión proyectante de una posibilidad, se halla el futuro entendido como un venir-a-sí-mismo desde la posibilidad en que el Dasein existe en cada caso. Así, comprender se vincula primariamente con el éxtasis temporal del futuro.

## *a)*

## *Modos de temporalización del futuro*

La resolución se ha mostrado como el existir originario y propio. Ahora bien, el Dasein permanece inmediata y regularmente irresoluto, es decir, cerrado a su más propio poder-ser. Esto significa que «la temporalidad no se temporaliza constantemente desde el futuro propio» (SuZ: 445 / SyT: 354). De la misma manera que distinguimos entre un comprender propio y un comprender impropio, hay que distinguir entre un futuro propio y un futuro impropio:

El futuro propio tiene el carácter de la anticipación (Vorlaufen) que se manifiesta en el primer momento estructural del cuidado: el anticiparse-a-sí. La resolución precursora posibilita una activa reapropiación de sí frente al resignado estar-a-la-espera de la vida cotidiana absorta en sus obligaciones y tareas.

El futuro impropio se caracteriza como un estar-a-la-espera (Ge-wärtigen). Por lo general, el Dasein no se proyecta hacia sus posibilidades más propias. El análisis de la cotidianidad de la primera sección de Ser y tiempo ya estableció que el Dasein se inclina de manera habitual hacia las posibilidades que el uno pone a su alcance (SuZ / SyT: §§ 27 y 38). El cuidado y la ocupación quedan determinados por las preferencias sociales, los hábitos culturales, la satisfacción de los deseos más inmediatos. Aquí el Dasein «no viene primariamente a sí mismo…, sino que, ocupándose, está a la espera de sí mismo desde lo que el objeto de su ocupación da de sí o rehúsa» (SuZ: 446 / SyT: 354). Las posibilidades de existencia se forjan en el comercio con el mundo de la vida cotidiana.

El futuro, empero, no se temporaliza de manera independiente. El futuro está determinado de forma cooriginaria por el pasado y el presente. Los tres éxtasis temporales se implican recíprocamente. Donde hay futuro, también hay pasado y presente.

## *b)*

## *Modos de temporalización del presente*

El Dasein cotidiano aguarda, espera, está a la expectativa (erwarten) de que se le abran posibilidades en lugar de proyectar de manera resuelta sus propias posibilidades de ser. En este caso, también hay que distinguir entre un presente propio y un presente impropio:

El presente propio se manifiesta como instante (Augenblick). El instante ilumina de golpe una situación. Es la mirada que en un abrir y cerrar de ojos (Augen) abarca de una manera inmediata la situacion en que se encuentra el Dasein. El

instante tiene un carácter extático, lo que significa que el Dasein sale fuera de sí y se ve colocado ante las posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse.[87] El instante se identifica así con una suerte de mirada del Dasein sobre su propia existencia a la luz de su segura mortalidad. En ella se le hacen patentes tanto la finitud de las posibilidades que ante él se alzan como la oscuridad que alberga su ser desde la constante amenaza de su muerte.

El presente impropio es un presentificar (Gegenwärtigen) que debe entenderse desde la interpretación temporal de la caída en el mundo de la ocupación. En la medida en que desde la perspectiva cotidiana ya siempre nos encontramos en el tiempo, podemos decir que el Dasein se mueve en las coordenadas de la intratemporalidad. En el mejor de los casos, en el tiempo vulgar de la cotidianidad presentificamos o nos re-presentificamos (ver-gegenwärtigen) nuestras posibilidades, pero no las tomamos como propias. En la presentificación nos movemos en la irresolución. El instante, en cambio, se presenta como momento de ruptura de la intratemporalidad. En cuanto nos familiariza con nuestras posibilidades, es el instante de la resolución. Cuando tomamos una decisión por nosotros mismos nos proyectamos hacia nuestro horizonte de posibilidades y, de esta manera, regresamos a nuestro haber-sido desde nuestro futuro.

Tenemos así que el presente impropio se temporaliza como presentificación, mientras que el presente propio del instante se temporaliza desde el futuro propio (cf. SuZ: 448 / SyT: 355).

## *c)*

## *Modos de temporalización del pasado*

La resolución precursora implica un «retorno al sí-mismo más propio, arrojado en su aislamiento» (SuZ: 448 / SyT: 356). Dicho de otro modo, en la resolución precursora, el Dasein se re-toma, se re-pite (sich wieder-holen), adelantándose

hasta su poder-ser más propio. En consecuencia, nos encontramos con dos tipos de pasado: uno propio y otro impropio.

El pasado propio tiene el carácter de la repetición (Wiederholung). La repetición no debe confundirse con un acto nostálgico de regreso al pasado ni con un simple recuerdo de algún acontecimiento pretérito. La repetición, como modo propio del haber-sido, nos coloca ante la situación que ha sido (gewesene Situation): en ella no hay nada pasado (vergangen), sino que es como si fuera hoy (wie heute); la situación no es algo olvidado y enterrado en el pasado, sino algo vivo que nos afecta en el presente.

El pasado impropio se expresa como olvido (Vergessenheit). Aquí olvido no se entiende en el sentido cotidiano de frases como «Me he olvidado las llaves» o «Me he olvidado la cartera». La estructura existenciaria de la Vergessenheit no solo remite a lo olvidado, sino que también posibilita el retener (behalten) y el recordar (erinnern). En la medida en que rememoramos algo del pasado, mantenemos una relación con lo que ha sido.[88]

A modo de recapitulación puede decirse que el comprender se funda primariamente en el futuro, es decir, tiene un carácter advenidero (zukünftig). Y ese futuro se temporaliza de dos maneras:

en el Dasein impropio, la temporalidad del comprender se manifiesta como olvido—presentificación—estar-a-la-espera;

en el Dasein propio, lo hace como repetición-instante-anticipación.

Gráficamente podemos resumir estas dos maneras de temporalización de la siguiente forma:[89]

TEMPORALIDAD DEL COMPRENDER

| TIPO DE TEMPORALIDAD | TIPO DE TEMPORALIZAC |
|---|---|
| Futuro propio | Anticipación |
| Futuro impropio | Estar-a-la-espera |
| Presente propio | Instante de la resolución |
| Presente impropio | Presentificación de la irresolu |
| Pasado propio | Repetición |
| Pasado impropio | Olvido |

## 2.

## *La impronta del pasado: la temporalidad de la disposición afectiva*

Junto a la temporalidad del comprender se da una temporalidad de la disposición afectiva (Befindlichkeit). El comprender no flota en el vacío; antes bien, siempre está afectivamente dispuesto. Esto significa que los estados de ánimo (Stimmungen) no solo ocurren en el tiempo. También se temporalizan, hacen que el tiempo discurra de una manera concreta. Así, por ejemplo, cuando estoy aburrido, el tiempo pasa con lentitud; si estoy contento, pasa volando. La disposición afectiva determina cómo nos encontramos en el mundo y, en cuanto tal, remite a la condición de arrojado. En este sentido, la disposición afectiva se funda primariamente en el haber-sido. Y el modo como se temporaliza el haber-sido modifica los éxtasis temporales del futuro y el presente (cf. SuZ: 450 / SyT: 357).

Ahora bien, ¿cómo puede hacerse visible la constitución temporal de la disposición afectiva? Heidegger es consciente de la dificultad de des-cribir el carácter fugitivo e inasible de las vivencias. Que estas van y vienen, que transcurren en el tiempo, es una constatación banal. La dificultad consiste en mostrar la estructura ontológica de la temporalidad constitutiva de la disposición afectiva. El lazo entre afección y tiempo se manifiesta en el hecho de que toda tonalidad afectiva, todo temple de ánimo se caracteriza de manera existenciaria por un «retrotraer hacia» (Zurückbringen auf...) (cf. SuZ: 450-451 / SyT: 357). El estado de ánimo solo es posible sobre la base de la temporalidad. Y como sucede en los demás casos, la temporalidad de la disposición afectiva puede manifestarse de dos maneras: de manera propia e impropia. Heidegger ilustra estos dos tipos de temporalidad con los ejemplos paradigmáticos del miedo y la angustia (cf., respectivamente, SuZ / SyT: §§ 30 y 40).

## *a)*

## *La temporalidad propia de la angustia*

En el caso de la angustia, se trata de la pérdida de toda posibilidad de huida, porque las cosas presentes en el mundo ya no proporcionan un asidero (Halt) ante lo amenazante. En la angustia, el mundo cae en la insignificancia, colocando al Dasein ante la pura condición de arrojado. Ante la desazón (Unheimlichkeit) y la falta de morada (Aufenthaltslosigkeit), la angustia retrotrae al Dasein a su condición de arrojado. Las posibilidades que suele ofrecer el mundo quedan suspendidas con la irrupción de la angustia, de tal manera que la posibilidad de un poder-ser propio pasa por la repetición (Wiederholung). El miedo es provocado por las cosas de que me ocupo, las situaciones mundanas en que me hallo y las personas que me rodean. En cambio, la angustia —que emerge del Dasein mismo— nos libera de las posibilidades mundanas y nos hace libres para las propias.

## *b)*

## *La temporalidad impropia del miedo*

Contrariamente a la idea de que el miedo representa la espera de un mal por venir, Heidegger sostiene que el sentido existenciario del miedo se caracteriza por un estar-a-la-espera (Gewärtigen). En la medida en que el miedo no emerge de algo ya pasado, sino de algo que siempre está por venir, de algo que siempre nos amenaza, puede decirse que la temporalidad del miedo descansa en un estar-a-la-espera que retrotrae lo amenazante hacia nuestras ocupaciones cotidianas. Ante la confusión y el abatimiento generados por el miedo, el Dasein se agarra a las primeras posibilidades que le brinda el uno, se precipita en la confusa presentación de lo primero que le viene a la cabeza y, de esta manera, se olvida de sí. Preso del miedo, el Dasein salta de una posibilidad a otra sin asumir

ninguna en concreto. De ese modo, «la temporalidad del miedo es un olvido que estando a la espera hace presente» (SuZ: 453 / SyT: 359).

Este «irrumpir» de la angustia desde el Dasein, comprendido temporalmente, significa: el futuro y el presente de la angustia se temporalizan desde un haber-sido originario que tiene el sentido de un traer-de-vuelta hacia la posibilidad de la repetición. Pero la angustia solo puede irrumpir de un modo propio en un Dasein resuelto (SuZ: 455-456 / SyT: 361).

La angustia, por tanto, nos coloca ante la situación de tener que decidir, nos lleva al estado de ánimo de un posible acto resolutorio (Entschluß). Así, la temporalidad de la angustia consiste en una instantánea repetición precursora (vorlaufend-augenblickliches Wiederholen).

Y si bien las disposiciones afectivas del miedo y la angustia se fundan de manera primaria en el haber-sido, se temporalizan de diferente modo: la angustia se origina a partir del futuro de la resolución, mientras que el miedo emerge desde el presente perdido en las ocupaciones diarias.

Finalmente, se plantea el interrogante de si la elección de los ejemplos propuestos por Heidegger obedece al hecho de que encajan en su esquema de argumentación. ¿Qué sucede con los estados de ánimo neutrales, como la atonía, la monotonía y la indiferencia; los estados de ánimo negativos, como la desesperación la melancolía y la tristeza; los estados de ánimo positivos, como la alegría, el entusiasmo y la esperanza?[90] Heidegger considera que el análisis de todas estas afecciones requiere de la base de la analítica existenciaria del Dasein. El parágrafo concluye con la afirmación de que el haber-sido es la condición de posibilidad de poder ser «afectado» como tal.[91]

## *3.*

## *La impronta del presente: la temporalidad de la caída*

Así como el futuro posibilita primariamente el comprender y el haber-sido posibilita la disposición afectiva, encontramos que el presente constituye el sentido existenciario primario del tercer momento estructural del cuidado, la caída. Heidegger retoma el análisis de la curiosidad (SuZ / SyT: § 36) para verificar fenoménicamente la temporalidad específica de la caída.

La curiosidad deja ver las cosas, procura un poder-ver. La curiosidad presenta las cosas, no tanto para comprenderlas, cuanto para verlas sin más. Se trata de un simple ver por ver, sin detenerse en la cosa vista. La curiosidad está gobernada por el primado de la función visual: la donación de las cosas se reduce a su mero aspecto visual. Algo parecido a lo que sucede en esos viajes organizados en que los turistas visitan Venecia, Florencia y Roma en una semana, deteniéndose apenas cinco minutos en cada monumento para tomar la fotografía de rigor y encaminarse rápidamente al siguiente punto de interés. En este sentido, la curiosidad se caracteriza por enredarse y perderse en la presentificación de las cosas. A aquellos que hayan emprendido en alguna ocasión uno de esos viajes organizados con una densa agenda de visitas turísticas, les resultará familiar la experiencia de no recordar prácticamente ninguno de los nombres de los monumentos vistos ni de los sitios visitados. La curiosidad salta de novedad en novedad, es decir, se mueve por el impulso de una presentificación incontenida (cf. SuZ: 459 / SyT: 363).

El presente, por decirlo así, «salta fuera» (ent-springen) del correspondiente estar-a-la-espera en busca de la siguiente novedad. En el «saltar fuera» que es propio del presente se da al mismo tiempo un creciente olvido. Así, la curiosidad se caracteriza fenomenológicamente por la falta de permanencia (Aufenthalts-losigkeit): el Dasein se halla en todas partes y en ninguna. Caído en la cotidianidad, no se detiene en ningún lugar (haltlos sein) y va saltando de distracción en distracción. La curiosidad siempre inventa cosas nuevas para aplacar la avidez de novedades y la intranquilidad del Dasein cotidiano. Como contrapartida a ese efecto de tranquilización, no permite que el Dasein retorne a sí mismo. Desde el punto de vista de la temporalidad, la curiosidad dispersa el presente en una especie de «presentificación estando a la espera y olvidando» (vergessend-gewärtigendes Gegenwärtigen) (cf. SuZ: 460 / SyT: 364). La sensación de un ahora vacío se funda en este tipo de impropia temporalidad presente de la caída. De hecho, en esta no puede darse una temporalidad propia. Si el presente es sinónimo de caída, cabe preguntarse si existe un presente

propio. ¿Es el discurso quizá un modo propio de presentificación?

# *4.*

# *La temporalidad del discurso*

La importancia de la cuestión del lenguaje en Ser y tiempo se pone de relieve de manera particular en la repetición temporal del discurso, entendido aquí como el fundamento ontológico del lenguaje.[92] La apertura plena del Ahí, es decir, la situación constituida por el comprender, la disposición afectiva y la caída, se articula por medio del discurso. El carácter esencialmente lingüístico-discursivo de esa apertura se ratifica con la afirmación de que el discurso se despliega desde la completa unidad extática de la temporalidad. A diferencia del comprender, la disposición afectiva y la caída (que respectivamente se temporalizan desde el futuro, el haber-sido y el presente), vemos que el discurso no se temporaliza primariamente a partir de un éxtasis temporal determinado. Heidegger afirma que el discurso es temporal en sí mismo por el hecho de que todo discurrir se funda en la unidad extática de la temporalidad. Pero en la medida en que el discurso habla en primer lugar de las cosas del mundo circundante del que con regularidad nos ocupamos, Heidegger se ve de alguna manera obligado a conceder cierta primacía al presente: si bien es imposible vincular el discurso a un éxtasis temporal determinado, la presentificación ocupa «una función constitutiva preferencial» (SuZ: 462 / SyT: 365). Sin embargo, Heidegger no dice en qué consiste esa «función preferencial», no explica de qué consta el papel de presentificación del discurso, con lo que el lector se queda sin saber si ese presentificar es propio o impropio, o ni lo uno ni lo otro.[93]

El parágrafo termina con una breve recapitulación.

Por una parte, tenemos que la temporalidad se temporaliza enteramente en cada uno de los tres éxtasis temporales, formando una unidad extática: «La temporalización no significa una “sucesión” de los éxtasis. El futuro no es posterior al haber-sido, ni este anterior al presente. La temporalidad se

temporaliza como futuro que está-siendo-sido y presentante» (SuZ: 463 / SyT: 366).

Y, por la otra, hemos visto cómo cada uno de los momentos estructurales de la apertura se temporalizan, propia e impropiamente, desde un éxtasis temporal determinado: el comprender desde el futuro, la disposición afectiva desde el haber-sido y la caída desde el presente. Retomando el cuadro presentado antes, podemos resumir los resultados de este parágrafo de la siguiente manera:

UNIDAD EXTÁTICA DE LA TEMPORALIDAD

| MOMENTO ESTRUCTURAL APERTURA | TEMPORALIDAD |
|---|---|
| Comprender | Futuro |
| Disposición afectiva | Haber-sid |
| Caída | Presente |

La apertura concierne a la totalidad del Dasein, quien no solo se determina por la comprensión, la disposición afectiva, la caída y el discurso, sino que también es estar-en-el-mundo. A continuación, se muestra cómo el fenómeno de la mundanidad se funda en la temporalidad.

— Anexo —

## Breve ilustración de los modos de temporalización impropios y propios de la mano de un ejemplo de la vida cotidiana[94]

Imaginemos un mecánico en su taller reparando la avería de un coche. Su atención se centra en una reparación que le resulta familiar debido a sus años de experiencia en el oficio. Es un mecánico de profesión, es decir, actúa y se comporta como tal, sin cuestionar ese papel y sin probablemente haberlo elegido de manera explícita. De joven empezó ayudando a un amigo de su padre, dueño de un taller, y con el paso de los años acabó convirtiéndose en un excelente mecánico. Mientras está ocupado en su trabajo y concentrado en arreglar la avería, nota un repentino dolor en el pecho. Aunque el dolor desaparece al poco, lo ha dejado profundamente preocupado. Esta experiencia, similar a la que vivió un amigo suyo y por la que acabó en el hospital, le provoca un episodio de ansiedad. No es que tenga miedo a morir en ese momento preciso, pero siente una gran congoja al verse ante su propia mortalidad. De alguna manera, toma conciencia de que la vida es suya y de que depende de él qué hacer con ella. El trabajo de mecánico no lo define; más bien al contrario, es él quien define el significado que el trabajo tiene para sí: es una sólida fuente de ingresos que sirve para mantener a su familia y, en cuanto buen padre, procura que a sus hijos no les falte de nada. En ese momento, recuerda cuál es el verdadero sentido de su vida y se reafirma en ello. Cuando retoma la reparación del coche averiado, lo hace movido por una elección y no una simple rutina.

Analicemos, pues, este ejemplo usando el vocabulario de la temporalidad desarrollado en este parágrafo.

a) Mientras el mecánico anda impropiamente absorto en su trabajo, ha olvidado su condición de arrojado. El hecho de que ahora se encuentre en el taller no es nada que llame su atención de manera especial. No le presta atención. No en vano lleva más de veinte años desempeñando el oficio de mecánico. Simplemente hace lo que siempre ha hecho desde que es un mecánico. En este momento, anda preocupado por tener presente las cosas de las que ha de ocuparse de forma inmediata: hace uso de diferentes herramientas y piezas de recambio para reparar la avería. En todo instante, sabe dónde están las piezas desmontadas, las herramientas que tiene a su alcance, las piezas de recambio, es decir, retiene cuanto necesita para realizar la tarea en que está enfrascado. De alguna forma, está a la espera de los resultados de su trabajo. Su relación con el futuro se halla en estrecha conexión con los resultados que prevé obtener tras la reparación. El mecánico está tan absorto en su trabajo que casi actúa como las hormigas en un hormiguero. Las tareas diarias se lleven a cabo mejor cuando no se piensa demasiado en ellas. Nuestra vida cotidiana no podría funcionar sin cierto grado de impropiedad. El reproche surge al resistirnos a la congoja con tozudez cuando esta irrumpe.

b) Cuando el mecánico experimenta congoja, entonces entra en contacto con los niveles más profundos de la temporalidad extática. Ahora anticipa sus posibilidades, entre ellas la más extrema de todas: la de la propia muerte. También es capaz de repetir sus elecciones, esto es, retomar su vida previa como mecánico, reinterpretándola, reafirmándola y dotándola de un nuevo sentido. En ese instante (Augenblick), en esa mirada (Blick) en la que en un abrir y cerrar de los ojos (Augen) toma inmediatamente conciencia de su situación presente y comprende cómo esta forma parte de su vida. El taller de reparación no es simplemente su lugar de trabajo; representa un episodio importante y significativo de su vida pasada y es probable que siga desempeñando un papel decisivo en su futuro.

## § 69

## LA TEMPORALIDAD DEL ESTAR-EN-EL-MUNDO Y EL PROBLEMA DE LA TRANSCENDENCIA

Este parágrafo prosigue con la estrategia de una repetición temporal del análisis preparatorio del Dasein. Si en el parágrafo anterior se ofrece una interpretación en clave temporal del Ahí (analizado en el capítulo V de la primera sección), ahora se revisan las estructuras del estar-en-el-mundo y la cotidianidad (descritas en los capítulos III y IV de la primera sección, respectivamente). La tesis de fondo es conocida: «La temporalidad extática ilumina originariamente el Ahí» (SuZ: 464 / SyT: 367). Dicho de otro modo: la unidad extática de la temporalidad que tiene lugar en los éxtasis del futuro, el haber-sido y el presente es la condición de posibilidad de que el Dasein exista en su Ahí. Solo a partir del enraizamiento del Dasein en la temporalidad se hace visible la posibilidad del fenómeno del estar-en-el-mundo. En un comienzo, se afirmó sin mayores argumentos la unidad estructural de todos los momentos del mundo. Ahora, una vez descubierto el horizonte de la temporalidad, puede formularse la pregunta por el fundamento que hace posible esa unidad. El hecho de que estamos en el mundo es un fenómeno evidente.

Sin embargo, ¿cómo es posible? A partir del cuidado como determinación fundamental del modo de ser del Dasein, pueden analizarse las diferentes formas de ocuparse del mundo tomando como hilo conductor la temporalidad. En primer lugar, se describe la temporalidad específica de la ocupación circunspectiva; en segundo lugar, se explica el paso de la ocupación circunspectiva al conocimiento teorético, y, en tercer lugar, se aborda la cuestión de la constitución temporal del estar-en-el-mundo y el problema de la transcendencia.

### *1.*

### *La temporalidad de la ocupación circunspectiva*

En el análisis preparatorio de la primera sección, se señaló que el trato (Umgang) con el mundo circundante es uno de los modos fundamentales del estar-en-el-mundo (§ 15). Ese trato se despliega en diferentes modalidades de la utilización, la producción, la manipulación, la preocupación, la deficiencia y, por supuesto, también de la caída. La cuestión de fondo es determinar adecuadamente la relación entre el modo de ser del trato y las cosas de que nos ocupamos. Esa relación suele interpretarse en términos instrumentalistas, utilitaristas y pragmáticos. Heidegger no niega el peculiar carácter pragmático del Dasein, pero la analítica existenciaria tiene que interrogarse por las condiciones que hacen posible ese tipo de relaciones. El planteamiento heideggeriano es transcendental. De ahí que en ocasiones se hable de pragmatismo existenciario en la medida en que se analizan las estructuras de la existencia humana que hacen posible el uso de objetos y la praxis cotidiana.[95] Las diferentes maneras de utilizar las cosas que nos rodean están determinadas por la misma estructura existenciaria del Dasein. El uso y el manejo de utensilios que se hallan a nuestra disposición en el mundo inmediato de nuestra ocupación (Besorgen) nunca se dan aisladamente. Todo utensilio se inscribe en una totalidad de utensilios entrelazados. Obviamente, uno puede usar un utensilio de manera aislada, pero la comprensión de un utensilio se determina ontológicamente desde la totalidad instrumental (Zeugganz-heit). Los utensilios se aglutinan en torno a un todo de conformidad (Bewandtnis) y significatividad (Bedeutsamkeit) (cf. SuZ: 467 / SyT: 369).

¿A qué tipo de temporalización responde el trato circunspectivo? La temporalidad del Dasein se funda en el cuidado. El trato inmediato de las cosas que nos rodean se despliega en el presente de la vida cotidiana. La ocupación circunspectiva tiene, por tanto, la estructura temporal de la presentificación (Gegenwärtigung). Pero, como sucede en todos los casos de temporalización, en el éxtasis de la presentificación también están incluidos los éxtasis del futuro y haber-sido. No puede olvidarse que la temporalidad se temporaliza como un todo unitario. Desde la perspectiva del futuro, el martillo está ahí y a mi disposición a la espera de ser utilizado en el momento requerido. Pero al usar el martillo de esta manera, vuelvo, de alguna forma, al saber implícito que ya tengo de él; un saber que se funda en el pasado o, como dicen los sociólogos, en el depósito social de conocimiento ya adquirido como miembro de una comunidad dada. Ese pasado se temporaliza en el ámbito de mis ocupaciones cotidianas como olvidar

(Vergessen), en concreto como un olvidarse de sí. Para desempeñar efectivamente una tarea concreta el Dasein debe, por decirlo así, olvidarse de otras preocupaciones y concentrarse en la tarea que tiene entre manos. Mientras estoy concentrado en reparar el grifo de la ducha y evitar que el baño se inunde, me olvido por un momento de los exámenes que tengo que corregir, de la conferencia que he de preparar para el siguiente congreso, de la visita de mis amigos e, incluso, de la cena con mi esposa.

Así las cosas, «la presentificación que, reteniendo, está a la espera, constituye aquella familiaridad en virtud de la cual el Dasein en cuanto convivir "sabe como habérselas" en el mundo público circundante» (SuZ: 468 / SyT: 370). Sobre este fundamento, pueden comparecer los entes intramundanos de la ocupación circunspectiva. La temporalidad de la manipulación de utensilios —en cuanto se temporaliza en la unidad extática de presentificación, estar-a-la-espera y olvido— se corresponde con la temporalidad de la caída.

Esto puede mostrarse con mayor precisión de la mano de otros modos de comparecencia mencionados antes, tales como la llamatividad, la apremiosidad y la rebeldía (cf. SuZ / SyT: § 16). Tomemos el ejemplo de la llamatividad: es cierto que la percepción nos permite ver las propiedades de un utensilio (color, peso, forma, ubicación espacial, etcétera). Pero ni siquiera la observación más aguda y meticulosa nos permite «ver» u «oír» el carácter inservible de un utensilio. Lo inservible —por ejemplo, la herramienta que no funciona cuando va utilizarse— solo llama la atención en el trato y en el uso efectivos de la herramienta en cuestión. Para mi desgracia, descubro que el taladro no funciona en el momento en que voy a perforar la pared o que la batería de mi coche está descargada cuando intento arrancarlo. En estos casos, no hay forma de penetrar con la mirada en el mecanismo interno del taladro o de la batería para descubrir el desperfecto que ocasiona la disfuncionalidad. De hecho, el desperfecto que impide el uso normal de las cosas posibilita revisar, examinar y, eventualmente, reparar el desperfecto en cuestión.

La experiencia del faltar no es un desaparecer, sino un modo deficiente de la no presentación de algo esperado y ya siempre disponible. Uno espera que la ducha esté disponible y funcione por la mañana, al igual que espera que la puerta del garaje se abra sin dificultades al accionar el mando a distancia. La sorpresa se produce justo cuando algo deja de funcionar como se espera (ungewärtig sein). Cuál es nuestra sorpresa cuando el limpiaparabrisas de nuestro coche no funciona al caer las primeras gotas de lluvia. Ello muestra que la estructura

temporal del desperfecto, el impedimento, el obstáculo y la sorpresa, por citar algunos ejemplos, se funda en el estar-a-la-espera. Aquí nos reencontramos con el fenómeno de la «resistencia» analizado en la primera sección. La experiencia de un utensilio que se nos resiste pone en circulación una nueva actitud: la cognitiva. Con ella pasamos de la ocupación práctica y efectiva a la actitud contemplativa del conocimiento teorético.

## *2.*

## *De la ocupación práctica al conocimiento teorético*

Nos hallamos aquí ante el mismo interrogante planteado en la primera sección: ¿cómo explicar el paso de la ocupación circunspectiva propia del trato cotidiano con el mundo al conocimiento teorético característico de la investigación científica? ¿Cuál es la génesis ontológica de la ciencia? ¿Cómo transitar de la actitud práctico-productiva a la teorético-cognitiva? En definitiva, ¿cómo pasar de la praxis a la teoría? Heidegger entiende la ciencia como una manera de ser, como una forma de existencia y, por consiguiente, como un modo de estar-en-el-mundo. La génesis del comportamiento teorético no ha de buscarse en la historia y la evolución de la ciencia, sino en la misma constitución existenciaria del Dasein que hace posible la investigación científica.

La originalidad del planteamiento de Heidegger consiste en superar la imagen clásica de una teoría puramente desinteresada y una praxis puramente ateorética: «Así como a la praxis le corresponde su específica visión (“teoría”), así también a la investigación teorética, su propia praxis» (SuZ: 473 / SyT: 374). El conocimiento teorético o la mirada contemplativa (Sicht) no están exentos de praxis. De hecho, a menudo requieren el uso de sofisticados aparatos de medición, observación y análisis. Piénsese, por ejemplo, en el montaje técnico de un laboratorio de experimentación, en el uso de un radiotelescopio y en el manejo de una compleja base de datos. Y a la inversa, la praxis tampoco es teoréticamente ciega, ya que tiene su propia forma de visión de conjunto (Übersicht) y reflexión (Überlegung), su propia capacidad de interpretar la experiencia del mundo circundante. Cuando se estropea un utensilio puedo encontrar una solución en el marco de mi ocupación circunspectiva y pensar en la acción que hay que desempeñar en este tipo de situaciones. Si el taladro no

funciona, puede que en mi caja de herramientas encuentre un berbiquí que cumpla puntualmente la misma función que el taladro.

La circunspección se caracteriza por una específica visión de conjunto que descansa en la comprensión primaria de la totalidad de utensilios dispuestos en conformidad. Esa visión de conjunto posibilita diferentes modos de acercarse a los objetos de mi ocupación, tales como la representificación (Vergegenwärtigung), la reflexión y la objetivación. Me permite sopesar diferentes opciones y decidir la acción más acorde con mi situación específica: qué tipo de herramienta debo utilizar, qué material he de usar, cómo sustituir una herramienta defectuosa por otra, cómo suplir la falta de una herramienta, etcétera. Así es como la ocupación circunspectiva se convierte en un descubrimiento teorético. Este tipo de acercamiento circunspectivo al mundo circundante tiene el sentido existenciario de una presentificación (Gegenwärtigung), por una parte, y descansa en una comprensión antepredicativa del mundo circundante, por la otra.

Algo se comprende como algo en el marco de un contexto significativo previamente dado o, como se explica en los parágrafos 32 y 33, el cómo apofántico de la predicación se funda en el cómo hermenéutico de la comprensión previa. La estructura del «en cuanto algo» (Als-Struktur), que se hace explícita a través de la predicación, se funda en la comprensión. Esta se temporaliza primariamente como futuro (SuZ / SyT: § 68a). Por consiguiente, el «cómo», el «en cuanto algo», se funda —al igual que la interpretación y la comprensión— «en la unidad extático-horizontal de la temporalidad» (SuZ: 476 / SyT: 376).[96]

Este planteamiento puede ilustrarse de una manera muy clara con el ejemplo heideggeriano del martillo. Tomemos la frase «El martillo es demasiado pesado», que puede significar dos cosas:

Desde la perspectiva de la ocupación circunspectiva, significa que el martillo requiere de cierto esfuerzo y cuidado en su manejo. Aquí el martillo se entiende como un utensilio no apropiado para la tarea que tengo entre manos. El pesado y macizo martillo para hincar las estacas de la tienda de campaña no sirve para clavar los finos remaches del tapiz de mi sillón de cuero.

Desde la perspectiva del descubrimiento teorético, la frase significa que el martillo tiene la propiedad de la pesantez. Aquí el martillo se contempla como un objeto físico provisto de ciertas propiedades objetivas: «Lo ahora visto no es propio del martillo en cuanto útil de trabajo, sino como cosa corpórea sujeta a la ley de gravedad» (SuZ: 477 / SyT: 376).

En el comportamiento teorético, aprehendemos las cosas en su simple presencia (Vorhandenheit). Con ello no solo se pasa por alto el carácter instrumental del martillo y su contexto pragmático; también se modifica su lugar propio (Platz). El lugar se convierte en una mera posición en las coordenadas de espacio (x, y, z) y tiempo (t), que no se distingue en nada de otras posiciones. El mundo circundante, por decirlo así, es sacado de sus límites (entschränkt). Frente al mundo limitado y conocido de las ocupaciones diarias, la ciencia se desenvuelve y despliega en un universo infinitamente abierto.

Ahora bien, ¿qué implica esta transformación de un mundo en un universo? ¿Cuál es la forma científica de presentación de las cosas? De una manera similar a la tardía crítica husserliana de la ciencia, Heidegger reconoce que la ciencia es un modo de ver la naturaleza.[97] En el caso de la física matemática, lo decisivo no consiste en la observación pura de los hechos ni en la aplicación de las matemáticas para determinar los procesos naturales, sino en el proyecto matemático de la naturaleza misma. La concepción matemática de la naturaleza encarna el paradigma científico de la modernidad por antonomasia. Entre algunos de sus principales representantes destacan Descartes, Galileo y Kepler, Leibniz, Newton y Kant. Una concepción que Galileo resumió en la célebre frase: «La naturaleza está escrita en caracteres matemáticos». En el paradigma científico de la modernidad, la naturaleza se descubre como algo constantemente presente, como materia, la cual, a su vez, se compone de diferentes momentos cuantitativos que pueden determinarse en términos de fuerza, movimiento, posición, velocidad y tiempo. Aquí se habla de hechos (Tatsachen) que, frente a las situaciones pragmáticas del mundo circundante, presentan la ventaja de que son independientes de la situación, unívocos y universalmente válidos. Dicho de otra manera: la ciencia determina la forma en que puede descubrirse, observarse, representarse un ente. La elaboración de conceptos fundamentales determina los métodos de investigación, la estructura del aparato terminológico, el campo de análisis, los modos de fundamentación, demostración y comunicación de los

resultados.[98] Como se dice en Ser y tiempo, «el conjunto de estos momentos constituye el concepto existenciario plenario de la ciencia» (SuZ: 480 / SyT: 378).

En definitiva, el proyecto matemático de la naturaleza implica un a priori cargado de consecuencias: la naturaleza queda determinada como presencia pura y, con ello, se convierte en objeto de una «tematización objetivante» (cf. SuZ: 480 / SyT: 378). La objetivación del ente tematizado por la ciencia consiste en un tipo particular de presentificación (Gegenwärtigung) que se caracteriza por el estar-a-la-espera del descubrimiento de lo que está ahí. Todo conocer es un presentificar, un hacer presente. Pero esta presentificación no es la de la circunspección: en la presentificación de la ocupación circunspectiva permanecemos en el mundo; en la objetivación teorética, en cambio, se produce un «pasar por encima» (Übersteigung) del mundo. Para poder representarme algo así como un objeto colocado frente a mí tengo que haber rebasado, transcendido mi habitual horizonte mundano. Como afirma Heidegger: «La transcendencia no consiste en la objetivación, sino que esta presupone a aquella» (SuZ: 481 / SyT: 363). Para que pueda transcender el mundo es necesario que este me esté abierto. La objetivación es la expresión de la transcendencia del mundo. El mundo, sin embargo, no está ni presente ni a la mano; por el contrario, posibilita el estar-a-la-mano (Zuhandenheit) y la simple presencia (Vorhandenheit) en cuanto tales. En ese sentido, posibilita su propia superación, su propia transcendencia.

En Los problemas fundamentales de la fenomenología, se insiste en la idea de que el mundo es lo auténticamente transcendente, «aquello que está más allá que los objetos y, a la vez, […] es una determinación del estar-en-el-mundo del Dasein» (GA 24: 424). El mundo es transcendente en el sentido de que es algo más que una simple cosa presente. No es un ente, sino una red de relaciones, un horizonte de significados, un todo simbólicamente articulado que, como tal, hace posible el encuentro con cualquier cosa. Dicho de otro modo: el mundo existe como el horizonte en que el Dasein actualiza sus posibilidades autotranscendiéndose. En cuanto se comprende a sí mismo desde el mundo, el Dasein es un ente que está más allá de sí. La fundamentación extáticohorizontal de la transcendencia del mundo invalida así toda noción de un «sujeto aislado», encerrado en el recinto interior de su conciencia. De ahí que también la discusión sobre la naturaleza «subjetiva» u «objetiva» del mundo carezca de sentido.

Tenemos así que la objetivación científica posee la capacidad de abolir los

límites del mundo circundante. Pero no es la que posibilita la transcendencia. La verdadera fuente de la transcendencia hay que buscarla en la temporalidad. Esta tesis se retoma y amplifica en los últimos cursos del periodo de Marburgo. Así, por ejemplo, en las lecciones del semestre de verano de 1928, Principios metafísicos de la lógica, se afirma con rotundidad: «La posibilidad interna de la transcendencia es el tiempo como temporalidad originaria» (GA 26: 252).[99] ¿Cuál es el estatuto de esta transcendencia? ¿Cómo cabe concebir la temporalidad del mundo? ¿Cómo es posible algo así como un mundo?

## *3.*

## *El problema temporal de la transcendencia del mundo*

Por una parte, el mundo permite el trato con objetos a la mano en la forma de la ocupación circunspectiva y, por la otra, facilita la tematización de esos mismos objetos por medio de la actitud teorética. Para que eso suceda tiene que existir en el mundo la posibilidad de constituir un horizonte, un ámbito finito de experiencia. ¿De dónde procede ese horizonte? ¿Cómo se genera esa posibilidad? La tesis central de Heidegger queda resumida de la siguiente manera: «La condición temporal-existenciaria de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporalidad en cuanto unidad extática tiene algo así como un horizonte» (SuZ: 482 / SyT: 380). Este pasaje resulta fundamental para comprender la interpretación heideggeriana de la temporalidad, que se forma por tres éxtasis constitutivamente entrelazados. Los éxtasis del futuro, pasado y presente son «salidas fuera». En cada uno de estos éxtasis temporales, el Dasein sale fuera de sí.[100]

Pero además de salir fuera de sí, está el hacia-qué, el adónde, de esa salida. Ese hacia-qué recibe el nombre de «horizonte». Aquí merece la pena detenerse un momento en el significado del término, fundamental en el campo de la fenomenología. En griego horos significa «mojón», «límite», «frontera». El término «horizonte» suele asociarse a un sentido espacial, óptico y astronómico, pero también se usa para establecer el límite del conocimiento. Este horizonte es

finito, pero puede extenderse indefinidamente. En el marco de la filosofía, resulta significativo el uso husserliano de la expresión der Horizont en su análisis de la percepción. No somos capaces de percibir un objeto por entero de una sola vez, pues las diferentes posiciones desde las que lo observamos solo nos proporcionan distintos escorzos perceptivos. Las percepciones potenciales de todos los aspectos del objeto constituyen su horizonte interno; además, un objeto remite a otro y este a otros nuevos, lo que constituye su horizonte externo, es decir, el trasfondo en que se dan los objetos intencionales de la conciencia.

Heidegger toma el término Horizont de la fenomenología de Husserl, pero lo disocia de la percepción. Para Heidegger, un horizonte es habitualmente una posición, un punto panorámico desde el que se pueden «ver» ciertos asuntos, comprender diferentes situaciones, es decir, constituye una prefiguración significativa. El término Horizont aparece en diferentes momentos del periodo de Friburgo (1919 / 23) para hablar del «horizonte significativo del mundo», del «horizonte historiográfico», del «horizonte angustioso de la expectación de la existencia», del «horizonte que prefigura las direcciones de la pregunta». Con todo, el término Horizont ocupa un lugar central en la ontología fundamental de Ser y tiempo, donde Heidegger muestra que el tiempo es proyectado como el horizonte de la comprensión del ser. La existencia es la indicación formal del Dasein. Este existe en una apertura temporal y espacial que prefigura el sentido de los entes. Esta prefiguración (Vorzeichnung) es un horizonte unitario en que se proyectan los tres éxtasis cooriginarios de la temporalidad del Dasein. El horizonte es el hacia-qué, el adónde (Wohin), que hace posible el movimiento extático, el movimiento de salir fuera de sí del Dasein. Y ese hacia-qué constituye el esquema horizontal (horizontales Schema).[101] Cada éxtasis tiene su propio horizonte. El horizonte del pasado es la condición de arrojado (Geworfenheit), el del presente es el mundo y el del futuro es la muerte. Esta última es la posibilidad extrema que lleva al Dasein más allá de su seguro confinamiento en la vida cotidiana y lo proyecta hacia sí mismo. Después del viraje (Kehre), desaparece la necesidad de un horizonte de proyección de la existencia del Dasein. Este se convierte simplemente en el Ahí (Da) del ser, en su pastor (como el filósofo se expresa gráficamente en la Carta sobre el «humanismo»). El sentido del ser ya no se intenta explicar desde la proyección del Dasein, sino que emana del ser mismo en forma de un destino epocal que abre un claro donde se encuentra el Dasein. El Heidegger tardío asocia Horizont con la noción nietzscheana de Perspektive y, en ocasiones, también con el pensamiento representativo que reduce las cosas a objetos. En resumen, «ser horizontal» significa «extender», «desplegar», «abrir» un ámbito de experiencia.

Por eso, la temporalidad tiene una estructura extático-horizontal. El esquema horizontal es aquel hacia-qué propio de cada uno de los éxtasis de la temporalidad.[102]

Sin embargo, antes de desarrollar esta tesis, resulta útil recordar algunos de los resultados fundamentales de la analítica existenciaria: solo donde existe Dasein, hay mundo; el ser del Dasein es el cuidado; la condición de posibilidad del cuidado es la temporalidad; la temporalidad es la unidad de los tres éxtasis temporales; el mundo, por consiguiente, se funda en la temporalidad extática. Es la que configura en cada uno de sus éxtasis una unidad horizontal. El Dasein esquematiza para sí estos éxtasis como por-mor-de-sí (futuro), ante-qué de la condición de arrojado (haber-sido) y para-algo (presente). Estos son los horizontes que se le abren al Dasein por medio de la temporalidad.

Cada éxtasis temporal comporta un horizonte específico que, a su vez, se corresponde con un esquema determinado.

El esquema en el que el Dasein sale el encuentro de sí es el «por-mor-de-sí» (Umwillen seiner selbst). En el horizonte del futuro, el poder-ser del Dasein es proyectado por él mismo. El por-mor-de-sí genera la posibilidad de que el Dasein sea de esta o aquella manera, esto es, abre un espacio de posibilidades de existencia.

El esquema en el que el Dasein se encuentra arrojado es el «ante-qué» (Wovor). En el horizonte del haber-sido, se manifiesta la facticidad del Dasein. El ante-qué genera las posibilidades a las que el Dasein se halla entregado.

El esquema en el que el Dasein se encuentra en medio del mundo es el «para-algo» (Um-zu). En el horizonte del presente, el Dasein descubre su condición de caído. El para-algo, es decir, el contexto de remisiones de las relaciones intramundanas, genera la tendencia a caer en el mundo.

El por-mor-de-sí, el ante-qué y el para-algo constituyen así el horizonte de la

temporalidad del Dasein, que puede ilustrarse gráficamente como sigue:

| ESQUEMA HORIZONTAL | FORMAS DE SALIR AL ENCUENTRO I |
|---|---|
| Futuro | Por-mor-de-sí |
| Haber-sido | Ante-qué |
| Presente | Para-algo |

El esquema extático-horizontal de la temporalidad permite ofrecer una respuesta al problema de la temporalidad de la transcendencia del mundo que acontece en el caso de la objetivación teorética: el ser de lo a la mano, la tematización de lo que está presente y el descubrimiento objetivado de lo presente que acompaña a la actitud científica ya presuponen el mundo. El mundo mismo puede ser transcendido por el Dasein gracias a que este se funda en la temporalidad extática. En el parágrafo 69, se advierte con fuerza el intento heideggeriano de superar el esquema habitual de sujeto-objeto. El establecimiento de la temporalidad como condición de posibilidad de la estructura del cuidado rebasa la idea de que el sujeto y, de alguna manera, también el Dasein sean el punto arquimédico de todo análisis. El Dasein está en el mundo sobre la base de su temporalidad constitutiva. Dicha temporalidad no es algo que estuviera de alguna manera a la disposición del Dasein. Heidegger ve en la temporalidad como sentido del cuidado la posibilidad de rebasar los modos específicos del Dasein y fijar cada vez más la atención en «la idea del ser en general» (SuZ: 485 / SyT: 382). Este planteamiento deja abierto el tránsito de la analítica existenciaria de Ser y tiempo al posterior pensamiento del acontecimiento apropiador del ser.

§ 70

## LA TEMPORALIDAD DE LA ESPACIALIDAD PROPIA DEL DASEIN

La temporalidad es el sentido del cuidado y, como tal, la condición de posibilidad de cada una de las estructuras existenciarias del Dasein. A excepción del estar-con (Mit-sein), cuyo tipo de temporalidad Heidegger no aborda (lo cual no deja de ser sintomático), solo resta ofrecer una reinterpretación temporal de la espacialidad del Dasein (desarrollada en los parágrafos 22-24). El análisis preparatorio atribuye al Dasein un tipo peculiar de espacialidad, lo que deja abierta la pregunta de si el espacio es un fenómeno que, por su propia naturaleza, impone un límite infranqueable al análisis existenciario-temporal del Dasein desplegado en la segunda sección de Ser y tiempo.

Uno puede intuir de inmediato la importancia crucial de este problema. Si, en efecto, la espacialidad forma un fenómeno concurrente de la temporalidad existenciaria, entonces Ser y tiempo sería un título engañoso. El verdadero título de la obra debería ser: Ser, tiempo y espacio.[103]

Precisamente para evitar esta problemática, Heidegger se esfuerza por mostrar cómo la espacialidad del Dasein se funda en la temporalidad, pero sin disolver el fenómeno espacial en un fenómeno temporal. Habla de una relación de envolvimiento: la temporalidad, por decirlo así, abarca, implica la espacialidad existenciaria.

Para comprender esta relación de envolvimiento hay que tener clara la manera como el Dasein es espacial. En la primera sección, se mostró que su espacialidad está constituida por la direccionalidad y el des-alejamiento. ¿Cómo es eso existenciariamente posible a partir de la temporalidad del Dasein? A la instalación de este en el espacio le corresponde el descubrimiento direccional de lo que Heidegger llama zona (Gegend), esto es, el ámbito de la posible

localización de un utensilio. En el encuentro, el manejo, la manipulación y el cambio de lugar de un utensilio, ya está descubierta una zona. Las relaciones de conformidad entre utensilios solo resultan comprensibles dentro del horizonte de un mundo previamente abierto. Y «el descubrimiento de una zona, orientado en cierta dirección, se funda en un estar a la espera extáticamente retinente del posible allá o acá» (SuZ: 487 / SyT; 384). Dado que el Dasein es extático-horizontal en su ser, puede tomar posesión de un espacio ordenado. A diferencia de los restantes entes, no se deja ubicar espacial y temporalmente; por el contrario, da espacio (einräumen) y se temporaliza (sich zeitigen). El Dasein ocupa un espacio, abre un espacio en su trato con el mundo y en su relación con los otros. La espacialidad de una cosa y la del Dasein son distintas. Más que poseer una representación espacial, habita en el espacio, crea un espacio de juego en su trato con el mundo. Una idea, por cierto, que luego desempeñará un papel fundamental en el devenir del Zeit-Spiel-Raum del acontecimiento apropiador (Ereignis) de Contribuciones a la filosofía (cf. GA 65: 371-388). Desde la perspectiva de la temporalidad, la espacialidad del Dasein es una presentificación. Las cosas se presentan en el espacio. Y el mundo tiene que estar extáticamente abierto para que las cosas puedan comparecer desde él. Sin entrar en demasiados detalles, Heidegger sostiene que «tan solo en base a la temporalidad extático-horizontal es posible la irrupción del Dasein en el espacio» (SuZ: 488 / SyT: 384).

Pero si el espacio se funda en la temporalidad, ¿cómo se explica la primacía que habitualmente se concede a lo espacial? Ello obedece al modo de ser del Dasein, que está, por lo general, caído en el mundo. Por estar inmediata y regularmente preso de la tendencia a la caída, la temporalidad se pierde en la presentificación y se comprende a partir de las relaciones espaciales. En la vida cotidiana, experimentamos una espacialización del tiempo.

## § 71

## EL SENTIDO TEMPORAL DE LA COTIDIANIDAD

La cotidianidad es una forma impropia de existencia. Dicho de una manera sencilla: en la cotidianidad, el Dasein no sabe lo que quiere. Tampoco es necesario que lo sepa, ya que casi en cualquier situación «uno» tiene algo que hacer, «uno» posee a su disposición un amplio ramillete de posibilidades. Esta es precisamente una de las principales características de la vida cotidiana: uno sabe siempre lo que debe hacer en cada caso: ir a trabajar, recoger a los niños del colegio, salir de cena, ver una película, organizar una excursión de fin de semana, visitar a los familiares, asistir a una boda y cosas por el estilo. La cotidianidad expresa el modo como el Dasein «vive simplemente su día» (hineinleben), como se «halla a gusto en la rutina, aunque ello obligue a cargar con lo penoso y desagradable» (SuZ: 490 / SyT: 386). La cotidianidad es una manera de ser: el Dasein puede padecerla sordamente, hundirse en ella, evitarla buscando nuevas distracciones, incluso puede hacerse dueño de ella —aunque solo sea por un instante—, pero jamás borrarla.

La cotidianidad, pues, abre el mundo en su monótona uniformidad, complacencia y conformismo. El asunto del que uno se ocupa inmediata y regularmente resulta tan familiar que a nadie se le ocurre preguntar cómo es posible la cotidianidad en general. Uno está tan arraigado en el horizonte natural de la cotidianidad que ni siquiera se fija en él. Pero ese horizonte, del que inicialmente arranca la analítica existenciaria, «es obvio tan solo en apariencia» (SuZ: 491 / SyT: 386). Heidegger ofrece una aclaración de la cotidianidad en que entra en juego la temporalidad extático-horizontal. A su juicio, solo la incorporación de la dimensión de la temporalidad originaria a la interpretación del acontecer cotidiano permite resolver el problema del sentido ontológico de la cotidianidad. Es cierto que la vida cotidiana puede calcular el paso del tiempo con ayuda del reloj, el calendario y la sucesión de las estaciones del año. Sin embargo, ¿cómo es posible? El cálculo y la medición del tiempo implican la extensión (Erstrecktheit) de la existencia. Esta respuesta pone sobre la mesa dos problemas nuevos y complejos, de los que Heidegger se ocupará en los dos últimos capítulos de Ser y tiempo: el de la historicidad —que aborda el problema

de la extensión de la vida entre el nacimiento y la muerte— y la cuestión de la intra-temporalidad —que explica la necesidad de contar con el tiempo.

# V.

# TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD (§§ 72-77)

§ 72

## EXPOSICIÓN ONTOLÓGICO-EXISTENCIARIA DEL PROBLEMA DE LA HISTORIA

Heidegger empieza el capítulo V recordando que todos los esfuerzos de la analítica existenciaria han ido encaminados a dar respuesta a la pregunta por el sentido del ser. ¿Quién plantea y cómo se aborda esa pregunta? El Dasein, un ente peculiar que se distingue por la capacidad de interrogarse por el sentido de su existencia y, a su vez, poseer cierta comprensión del ser en general. Esa precomprensión, constitutiva del Dasein, proporciona el hilo conductor de toda la analítica existenciaria. Asimismo, se ha puesto de manifiesto que la temporalidad es la condición de posibilidad del cuidado, la cual, por su parte, funda la conexión cooriginaria de muerte, culpa y conciencia. El cuidado implica que el Dasein siempre tiene ante sí un ámbito de posibilidades orientadas hacia el futuro (existenciariedad), que siempre está referido a las condiciones de la situación en que se halla arrojado en su haber-sido (facticidad) y que siempre vive absorto en las circunstancias del presente (caída). Esos tres momentos estructurales del cuidado —la existenciariedad, la facticidad y la caída— constituyen el peculiar modo de ser del Dasein. Este es de esa manera. Y, por ello, es de una manera diferente a la de una piedra, una planta y un animal (cf. SuZ / SyT: § 4). El Dasein es en la medida en que se interroga por su existencia y por el sentido del ser en general.

### *1.*

### *La extensión entre nacimiento y muerte*

Llegado a este punto del análisis de la constitución existenciaria del Dasein, Heidegger se pregunta si este puede ser comprendido de un modo todavía más originario: ¿puede entenderse el Dasein de una manera más radical?, ¿ha sido llevado a su integridad? (cf. SuZ: 493 / SyT: 389). No se trata de una cuestión meramente retórica, sino de un reparo que surge de la discusión del sentido ontológico de la cotidianidad y del estar-entero. Parece que esa pregunta quedó respondida con el análisis del «estarvuelto-hacia-el fin» y el fenómeno de la muerte (SuZ / SyT: §§ 50 y 51). Sin embargo, la experiencia misma de la vida nos enseña que la existencia humana se extiende entre dos extremos: el nacimiento y la muerte. Heidegger llama la atención sobre el hecho de que la muerte (Tod) solo es uno de los términos, uno de los extremos (Enden), que componen la integridad del Dasein. El otro término, el otro extremo, es el comienzo, el nacimiento (Geburt). Así, «el todo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega "entre" nacimiento y muerte» (SuZ: 493 / SyT: 390). La analítica ha sido hasta ese momento unilateral, porque el Dasein tan solo ha sido analizado, por decirlo así, hacia delante. No solamente quedó sin consideración el estar-vuelto-hacia-el comienzo, sino, sobre todo, el extenderse (Erstreckung) del Dasein entre el nacimiento y la muerte. El análisis del estar-entero no tuvo en consideración la trama de la vida (Lebens-zusammenhang), esa trama en que, sin embargo, el Dasein se ve envuelto constantemente. Heidegger concentra su atención en el desarrollo del sentido ontológico de esta extensión de la trama de la vida y, como se sabe, deja de lado el tratamiento de la cuestión de la natalidad.[104]

¿Cómo se define el sentido existenciario de la trama de la vida? ¿Qué fundamenta la posibilidad de la cohesión vital? La respuesta no debe sorprendernos: la temporalidad. Pero eso no significa que esa trama consista en una sucesión ininterrumpida de vivencias «en el tiempo». Desde el punto de vista existenciario, la trama de la vida se constituye en la extensión (Erstreckung) entre nacimiento y muerte: el Dasein mismo se extiende. A diferencia de Paul Ricœur —para quien un individuo o una comunidad desarrolla una identidad narrativa a fin de dar sentido a la extensión de la trama de la vida—, Heidegger insiste en el carácter existenciario de los términos «nacimiento» y «muerte»: expresan una relación (Verhältnis), un modo de ser, y no un acontecimiento (Ereignis), un hecho puntual (Tatsache). Los extremos del nacimiento y la muerte solo son en la medida en que el Dasein existe. El ser de estos dos extremos indica la extensión del Dasein. El nacimiento es una estructura simétrica a la de la muerte, ampliamente analizada en el capítulo I de la segunda sección. Sin embargo, Heidegger apenas se detiene a aclarar la

significación existenciaria del «estar-vuelto-hacia-el comienzo», sino que se contenta con recusar la interpretación del nacimiento como simple presencia y acuña la conocida expresión «existir nativamente» (gebürtig).[105] La idea directriz se resume en un pasaje de Ser y tiempo citado con frecuencia:

El Dasein fáctico existe nativamente, y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte. Nacimiento y muerte, al igual que su «entre», solo son mientras el Dasein existe fácticamente, y son de la única manera como ello es posible: en base al ser del Dasein como cuidado. […] En cuanto cuidado, el Dasein es el «entre». (SuZ: 495 / SyT: 391)

La aclaración ontológica de la trama de la vida —es decir, el despliegue de la específica extensión, movilidad y persistencia del Dasein— debe abordarse desde el horizonte de la constitución temporal de nuestra existencia. La trama de la vida se despliega temporalmente en el acontecer entre nacimiento y muerte. La temporalidad es el fenómeno que, en última instancia, posibilita la constitución de una trama vital.

## *2.*

## *La movilidad de la existencia como acontecer histórico del Dasein*

La movilidad de la existencia no es el movimiento de un ente que está ahí, sino que se determina a partir del extenderse del Dasein.[106] Esa «específica movilidad del extenderse extendido» recibe en Ser y tiempo el nombre de «el acontecer del Dasein» (SuZ: 495 / SyT: 391). ¿Qué se entiende por acontecer (Geschehen)? Para poner al descubierto la estructura del acontecer y sus condiciones de posibilidad temporales, hay que comprender adecuadamente la historicidad. El

análisis de la específica movilidad y persistencia propias del Dasein devuelve la investigación al problema de la «estabilidad del sí-mismo» (Ständigkeit des Selbst) a través del tiempo; un problema ya abordado en el parágrafo 64. La historicidad es la forma en que se despliega genuina y auténticamente la temporalidad del Dasein propio.[107] Ahora la tarea consiste en analizar la temporalidad de la constancia, el mantenimiento, la permanencia del sí-mismo (Selbst-ständigkeit).

Obviamente, Heidegger encara el problema de la historia desde una óptica existenciaria y no epistemológica. El tratamiento científico del problema de la historia se limita a esclarecer los aspectos gnoseológicos (Simmel) y a ofrecer una exposición historiográfica (Rickert). En estos casos, la historia queda reducida a un simple objeto de estudio científico. A juicio de Heidegger, la historia (Geschichte) no debe entenderse como ciencia histórica (Geschichtswissenschaft), como historiografía (Historie). Cabe recordar que introduce el concepto Historie en el tratado de 1924, titulado El concepto de tiempo. En el marco de su interpretación de la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde York de Wartenburg, se establece la diferencia entre historicidad (Geschichtlichkeit) e historiografía (Historie), que luego reaparece en las Conferencias de Kassel (1925) y se integra sin apenas modificaciones en Ser y tiempo. Historie designa el conocimiento histórico, la ordenación de hechos históricos, la cronología de acontecimientos, el establecimiento lineal y progresivo de secuencias históricas, la datación de sucesos pasados. En cambio, Geschichtlichkeit, que comparte la raíz del verbo geschehen («acontecer», «acaecer», «suceder»), remite al acontecer mismo de la historia, al proceso de gestación histórica al que está sometida cualquier parcela de la existencia humana. En este sentido, ser histórico significa estar constituido por el conjunto (Ge-) de las capas (Schichten) de sentido que determinan nuestra existencia temporal. Como se indica en el mencionado tratado, «el Dasein solo puede ser historiográfico (historisch) porque es histórico (geschichtlich)» (GA 64: 95). La reflexión filosófica tiene que preguntarse por la condición de posibilidad del saber histórico. Su punto de partida es diferente: «El modo como pueda la historia convertirse en objeto del saber histórico solo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y de su enraizamiento en la temporalidad» (SuZ: 496 / SyT: 392). La historicidad, por tanto, es un modo de ser y no un objeto. Como ya señalara Dilthey, la misma existencia humana está constituida de manera histórica en su estructura ontológica.

Para aclarar el sentido de la historicidad a partir de la temporalidad, se propone

el método de la «construcción fenomenológica». La construcción fenomenológica de la noción de «historicidad» parte del concepto común de historia, si bien «debe ser conquistada en contra de la tendencia encubridora que es propia de la interpretación vulgar de la historia del Dasein» (SuZ: 497 / SyT: 392).[108] La cotidianidad tematiza la historia en términos de historiografía, la concibe como el conjunto de hechos y acontecimientos pasados. La cotidianidad, que al principio de la analítica del Dasein se presentaba como el horizonte inmediato, se revela ahora como la historicidad impropia del Dasein. Con todo, ofrece una primera orientación acerca de los momentos que usualmente se consideran esenciales para la historia.[109] Pero, en última instancia, la ciencia histórica se funda en la historicidad del Dasein. Como dice Heidegger en otro pasaje frecuentemente citado: «El análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que este ente no es "temporal" porque esté "dentro de la historia", sino que, por el contrario, solo existe y puede existir históricamente porque es temporal en el fondo de su ser» (SuZ: 498 / SyT: 393).

El Dasein también es llamado «temporal» por el hecho de que está «en el tiempo». El Dasein cotidiano necesita y usa el calendario y el reloj aun antes de haber desarrollado un saber histórico. Los sucesos naturales y los acontecimientos históricos se experimentan como transcurriendo «en el tiempo». Por consiguiente, son intratemporales. Nos encontramos así ante los dos últimos problemas que Heidegger aborda en los capítulos finales de Ser y tiempo: por una parte, la cuestión de la historicidad (capítulo V) y, por la otra, la problemática de la intratemporalidad (capítulo VI).

A la luz de esta caracterización preliminar del problema de la historicidad y de su enraizamiento ontológico originario, el resto del capítulo V se articula como sigue: primero, se analiza la comprensión vulgar de la historia (§ 73) y luego se sigue con el tema de la constitución fundamental de aquella (§ 74), para después dar paso a la cuestión de la historicidad del Dasein y la historia del mundo (§ 75); al final, se aborda el origen existenciario del saber histórico en la historicidad del Dasein (§ 76) y se concluye con la conexión del problema de la historicidad con las investigaciones de Dilthey y las ideas del conde York (§ 77).

## — Anexo —

## Arendt y el fenómeno de la natalidad

Una crítica recurrente al tratamiento heideggeriano del fenómeno de la muerte es la ausencia de una reflexión en torno al estatuto existenciario de la vida. El énfasis puesto en la muerte tiende a eclipsar el nacimiento. Pueden esgrimirse distintas razones para explicar esa ausencia. La razón más general es que Heidegger, como la inmensa mayoría de los filósofos, se interesa más por el problema de la muerte que por el del nacimiento. En la historia de la filosofía, hallamos múltiples ejemplos que la conciben como consolación y preparación para la muerte: desde Platón y Boecio, pasando por Montaigne hasta llegar a Heidegger. También puede aducirse una razón de corte estructural: Heidegger se interesa más por el tema del «entre» el nacimiento y la muerte que da pie a un análisis más profundo de la estructura de la historicidad. Con todo, eso no justifica la ausencia de un tratamiento más concreto del fenómeno del nacimiento.

Esta laguna intenta cubrirla Hannah Arendt, que no solo fue amante de Heidegger en los años de Marburgo, sino también alumna suya y lectora atenta de su obra. Su filosofía de la natalidad, por decirlo de alguna manera, invierte el planteamiento heideggeriano.[110] No se parte de la muerte para retrospectivamente apropiarse de la vida. Al revés: con cada nacimiento comienza un mundo. Arendt hace hincapié en el estar-vuelto-hacia-el-nacimiento. Hay nacimiento, luego hay muerte. Se resiste a elaborar una filosofía de la muerte. A pesar de nuestro destino mortal, el individuo encuentra su salvación en el simple hecho del nacimiento. La posibilidad de la acción se enraíza en último término en el hecho de la natalidad. El nacimiento es la novedad radical, el milagro del que somos capaces los humanos.[111] El ser humano no dispone solamente de una facultad del comienzo, sino que es en sí comienzo. Cada ser humano es un ser-en-el-tiempo, puro comienzo y, por eso, fundación de algo nuevo. Con cada nacimiento, surge un mundo de posibilidades. La historia de todo ser humano empieza con un acto de separación. Al entrar en el mundo, salimos de algo.[112] Nuestra entera existencia está marcada por constantes separaciones, salidas y comienzos. Todo comienzo instaura una ganancia de libertad que confiere a la realidad de cada individuo una peculiar densidad existencial.

El comienzo, como también el fin, son puros. Nuestra memoria del nacimiento se perdió en el instante mismo del despertar, aunque, sorprendentemente, haber nacido es la razón por la cual son posibles la historia, el relato y la memoria. No

podemos regresar a un instante de puro inicio, pero sí comenzar algo nuevo, introducir una nueva cadena de acontecimientos en la trama del tiempo vivido. Aunque los hombres han de morir, no han nacido para eso, sino para insertar en un mundo una original novedad. El hombre no se fabrica, nace; no es la ejecución de una idea previa, sino el milagro del comienzo. La vida humana es un acontecimiento que depende de la natalidad. Es cierto que nacemos a un mundo dado, a una trama de relaciones, a cierto presente que condiciona nuestra identidad, pero, al mismo tiempo, podemos actuar y tomar iniciativas propias. La única alternativa para no quedar anegados por la fuerza anónima del servilismo de las costumbres es renacer, aparecer en el mundo, aceptando lo dado con gratitud y, a partir de ahí, permitir la emergencia de una subjetividad singular y libre.

Cada persona puede entenderse como una variación —dicho en términos heideggerianos: como una modificación del uno— siempre única e irrepetible de las diferencias que tiene en común con otros. Lo que somos no es el resultado de una ontología ni de una metafísica, sino de una narración, una acción y una lucha. Como dice Arendt: «Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano».[113] La acción, por su carácter revelador de la propia identidad, es como una ventana que nos abre al mundo y a los otros. Por eso, una vida sin acción y sin discurso está muerta para un mundo que constantemente nos interpela.

Aquí se aprecia una diferencia sustancial con respecto a Heidegger. Mientras que para este el individuo se descubre en una relación transformada consigo mismo que consiste en un alejamiento consciente de la vida cotidiana, para Arendt, por el contrario, la vinculación de la persona con el mundo público de la vida activa es un elemento fundamental de su identidad. En su obra Vita activa, enjuicia las distintas formas del ser-activo desde el criterio de que estas pueden engendrar algo duradero, algo que dé a luz un mundo común y establezca comunidad. A este respecto, resulta particularmente interesante su distinción de tres formas de ser activo, a saber: el trabajo, la producción y la acción.

Toda acción posee una marcada dimensión histórica. Aquí también se deja sentir la huella de las reflexiones heideggerianas en torno a la historicidad y temporalidad de la existencia humana. «La acción solo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre sabe mejor de lo que se trataba que los propios participantes».[114] La auténtica identidad queda

condensada en la historia que otros relatan de mi presencia en el mundo, en el impacto que genera en la memoria de los demás. La acción también es finita, esto es, temporal. La acción se vincula al tiempo y mira tanto al pasado como al futuro. Si no pudiéramos actuar, no habría tiempo ni pasado ni futuro, y tampoco entonces posibilidad de ningún comienzo. Cada acción es un comenzar de nuevo y, en este sentido, un renacimiento.

A través de la acción, el hombre perfecciona su capacidad más importante, la de empezar algo completamente nuevo e iniciar un proceso cuyas consecuencias son imprevisibles. Para designar dicho proceso, Arendt utiliza la palabra «natalidad», desmarcándose así de Heidegger y otros filósofos, para los cuales la vida humana se caracteriza en primera instancia porque se dirige hacia la muerte. Algo parecido al ratón de la fábula de Kafka, que tras atravesar a la carrera el campo, llega a la habitación donde ya lo espera el gato. En opinión de Arendt, el origen de la verdadera acción no se encuentra en la perspectiva de la muerte, sino en la retrospectiva del nacimiento. La muerte iguala a los hombres, pero el nacimiento es el acontecimiento que fundamenta la singularidad de cada uno. Y solo quien es único puede aportar algo único al mundo. Esta filosofía del nacimiento y de la acción constituye la respuesta de Arendt a la ontología de la muerte de Heidegger y es también la base de su concepción sobre la política y la democracia.

§ 73

## LA COMPRENSIÓN VULGAR DE LA HISTORIA Y EL ACONTECER DEL DASEIN

¿De dónde debe partir la construcción existenciaria del concepto de historicidad? Como se señala en el parágrafo anterior, el análisis comienza con la interpretación cotidiana de la noción de «historia». El término «historia» es ciertamente ambiguo. De entrada, indica dos cosas: la realidad histórica y la ciencia histórica. Tenemos, pues, los acontecimientos y los hechos históricos mismos (res gestae) y la narración y la historia de esos acontecimientos (historia rerum gestarum).[115] Heidegger deja momentáneamente de lado el análisis del sentido historiográfico de historia, para centrarse en el significado habitual que se asigna a las expresiones de «historia» y «lo histórico». Distingue cuatro significados fundamentales:

### *a)*

### *Lo histórico como lo pasado y lo todavía presente*

Cuando uno habla de realidad histórica, suele pensarse en «algo que pertenece al pasado», «algo que no está ahí». Nuestra relación con el pasado histórico se manifiesta en dos modalidades: por una parte, el pasado como aquello que ya no existe, que pertenece a la historia y, por la otra, la relación efectiva que mantenemos con el pasado desde nuestro presente, la influencia del pasado y las consecuencias —negativas o positivas, buenas o malas— de este sobre nosotros. Esa relación efectiva se expresa en frases como «uno no puede escapar a la historia», «uno es hijo / a de su historia».[116] El mundo circundante se halla repleto de objetos que implican una relación con el pasado: esculturas, restos arqueológicos, archivos, templos y monumentos históricos. En estos casos, «un “trozo del pasado” todavía está “presente” en él» (SuZ: 500 / SyT: 395).

### *b)*

### *Historia como origen y procedencia*

A este respecto, la historia se entiende como procedencia (Herkunft) en el sentido de «tener su origen en el pasado». Lo que de esta manera tiene una historia puede hacer época, determinar un espacio de experiencia: «Historia significa aquí un encadenamiento de sucesos y de efectos que se extiende a lo largo del "pasado", "presente" y "futuro"» (SuZ: 501 / SyT: 395).

### *c)*

### *Historia como cultura*

En tercer lugar, uno habla de historia para designar las transformaciones históricas impulsadas por la intervención directa del ser humano. La historia se entiende como cultura y se distingue de la naturaleza. Aquí estamos ante la clásica oposición entre historia humana e historia natural.

### *d)*

### *Historia como tradición y transmisión*

Finalmente, la noción de «historia» se asocia al concepto de la transmisión de ideas y la existencia de una tradición. La tradición puede asumirse de manera consciente en forma de folclore, lengua y valores culturales, o también manifestarse en la asunción natural de estilos de vida, de una herencia cultural y

una tradición literaria.[117]

Si reunimos estos cuatros significados, obtenemos una primera definición de lo que se entiende por historia: «Historia es el específico acontecer en el tiempo del Dasein existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer "ya pasado" y a la vez "transmitido" y siempre actuante en el convivir» (SuZ: 501 / SyT: 395).

Ahora bien, ¿qué posibilita ese acontecer (Geschehen)? ¿Es el acontecer una secuencia de eventos? ¿Acaso deviene el Dasein histórico solo por su entrelazamiento con las circunstancias y los sucesos? ¿O se constituye el ser del Dasein justo mediante el acontecer mismo? Este concepto de historia presupone la idea de que los seres humanos son responsables y configuradores de su historia. En la definición de historia propuesta, el Dasein aparece como «sujeto» de los acontecimientos. Dicho de otro modo, «solo porque el Dasein es histórico en su ser mismo son ontológicamente posibles eso que llamamos las circunstancias, eventos, sucesos y vicisitudes» (SuZ: 502 / SyT: 396). Así pues, el Dasein no solo tiene una historia, sino que es primariamente histórico. Una vez más, merece la pena subrayar que Heidegger concentra su atención en la naturaleza sobre todo histórica de la existencia humana. Los eventos pasados nos resultan significativos gracias a nuestra historicidad, de tal manera que podemos estudiarlos de forma científica.

El análisis de la historicidad se concentra en la primera de las significaciones al interrogarse por el específico carácter histórico de los utensilios que pertenecen a un pasado. Las antigüedades que se conservan en los museos pertenecen a un tiempo pasado y, sin embargo, todavía están en el presente. Desde el punto de vista ontológico, los utensilios antiguos poseen un sentido completamente distinto: ya no son utensilios a la mano, sino testigos del pasado. Las cosas y los utensilios evidentemente cambian y se deterioran con el tiempo. ¿Cuál es, entonces, el criterio que determina la pertenencia de un utensilio antiguo al pasado? ¿Qué ha desaparecido en el acueducto de Segovia, en los templos de Agrigento, en las esculturas de Miguel Ángel? Lo que ha desaparecido es el mundo donde esos restos eran utilizados y apreciados por las personas del mundo griego, hispano e italiano, respectivamente. Como escribe Heidegger, lo pasado en los utensilios «no es otra cosa, sino el mundo dentro del cual, formando parte de un contexto de útiles, las cosas comparecían como algo a la

mano y eran usadas por un Dasein que, en cuanto estar-en-el-mundo, se ocupaba de ellos. Es el mundo lo que ya no es más» (SuZ: 503 / SyT: 396). Las antigüedades que podemos contemplar en un museo tienen el carácter de pasado por el hecho de pertenecer a y proceder de un mundo ya sido. Una persona también tiene pasado, pero no igual que un utensilio. El pasado de un utensilio se distingue del haber-sido del Dasein. Nos encontramos así con tipos de lo histórico (das Geschichtliche): lo primariamente histórico, el Dasein, y lo secundariamente histórico, los utensilios de un mundo pasado.

## § 74

## LA CONSTITUCIÓN FUNDAMENTAL DE LA HISTORICIDAD

En el parágrafo anterior, ya se dejó claro que el Dasein tiene fácticamente su historia por el hecho de que está constituido por la historicidad. Ahora hay que justificar de forma ontológica esta tesis. El ser del Dasein se ha definido como cuidado. Este se funda en la temporalidad. Por consiguiente, el acontecer de la existencia como histórico debe buscarse en el marco de este horizonte temporal. La interpretación de la historicidad no es otra cosa que una elaboración más concreta de la temporalidad del Dasein. Una vez acotada la comprensión cotidiana de la historia, Heidegger se propone desarrollar el concepto existenciario de la historicidad.

La temporalidad propia del Dasein se definió en términos de «resolución precursora» (cf. SuZ / SyT: § 63). En y desde ella, el Dasein se proyecta hacia la muerte y asume su condición de arrojado. Por principio, la analítica existenciaria no explica a qué se resuelve el Dasein concreto en cada caso. Como ya se mostró en los primeros parágrafos de la «Introducción» de Ser y tiempo, el Dasein se caracteriza sobre todo por su indeterminación (cf. SuZ / SyT: §§ 2, 3 y 4). Heidegger quiere resaltar la libertad constitutiva del Dasein —bien para elegirse a sí mismo, bien para perderse en el tráfago de los quehaceres cotidianos—. La cuestión de fondo no es a qué se resuelve en concreto el Dasein, sino de dónde extrae las posibilidades de su existencia. El adelantarse (Vorlaufen) que se proyecta hacia la posibilidad insuperable de la muerte solo garantiza la integridad y propiedad de la resolución. Pero las posibilidades de la existencia abiertas fácticamente no pueden ser tomadas de la muerte. Dichas posibilidades proceden de nuestro destino individual y colectivo.

### *a)*

## *Destino individual*

¿De dónde proceden las posibilidades en que se proyecta el Dasein? A partir del estar-vuelto-hacia-el-fin, no conquistamos las posibilidades mismas, sino solo un criterio para distinguir las propias de las impropias. Heidegger introduce aquí un fenómeno nuevo: la herencia o el legado (Erbe) como posibilidades que se nos transmiten (überliefert werden). No puedo inventarme todo un proyecto de vida enteramente por mí mismo. La fuente de posibles proyectos es la herencia que comparto con otros individuos de mi comunidad. La variedad de posibles autointerpretaciones que mi cultura ha ido acumulando con los siglos pone a mi disposición diferentes posibilidades de existencia. Por ejemplo, puedo decidir ser un deportista de élite, un artista, un científico, un comerciante, un historiador, posibilidades que, entre otras, me resultan accesibles por personas que sirven de ejemplo en mi cultura. La existencia propia siempre repite algunas posibilidades heredadas (cf. SuZ: 509 / SyT: 401). Así, el pasado es un almacén de oportunidades para existir de manera propia.

Heidegger no quiere decir que tengo que hacer exactamente lo que otra persona ya hizo; de hecho, eso sería imposible. No se trata de una imitación mecánica, sino de una repetición transformadora y creativa (como señala unas páginas más adelante). Por ejemplo, cuando un cristiano habla de «imitar a Cristo», no significa que vaya proclamándose como hijo de Dios, sino que la vida de Cristo le sirve de modelo de inspiración, que puede ser adaptado a sus propias circunstancias. Las posibilidades fácticas por las que cada uno se resuelve en nombre de una existencia propia son extraídas de la herencia recibida y tomadas del legado transmitido. El legado como posibilidad de existencia pertenece necesariamente al Dasein, esto es, es un existenciario, una estructura fundamental, un rasgo ontológico: sin legado no hay Dasein.

Ahora bien, ¿cómo se recibe ese legado? Evidentemente, las posibilidades no pueden ser transmitidas y heredadas como la herencia de un patrimonio familiar, un paquete de acciones, una finca o un terreno. El Dasein recibe un legado en forma de una posibilidad existenciaria solo cuando se proyecta hacia su fin, es decir, cuando asume su finitud. La finitud asumida nos sustrae de las múltiples formas de dispersión ofrecidas por el uno y frena la huida de responsabilidades característica de nuestra existencia cotidiana. Parece ser que el legado recibido por la tradición solo puede ser en verdad asumido en la actitud de la resolución precursora, la cual coloca al Dasein ante su destino (Schicksal). El término

«destino» designa «el acontecer en que el Dasein, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido» (SuZ: 507 / SyT: 400). El concepto de destino es la clave para comprender de manera genuina la historicidad propia del Dasein. Lejos de cualquier connotación fatalista, no determina la resolución del Dasein. El destino, por decirlo así, es el paquete de nuestras posibilidades: un paquete que podemos aceptar o devolver. Esas posibilidades nos son transmitidas, entregadas, destinadas (geschickt), pero en cada caso tenemos que elegirlas por nosotros mismos, para que se conviertan en propias. Uno descubre el sentido auténtico de destino en la relación consigo mismo y sus propias posibilidades de existencia. Por tanto, el destino no esta ligado a las adversidades y vicisitudes de la vida (Schicksalsschläge); más bien al contrario, el Dasein se ve afectado por las circunstancias de la vida porque en el fondo de su ser es destinal (schicksalhaft):

Existiendo destinalmente en la resolución que hace entrega de sí a sí mismo, el Dasein está abierto para «acoger» las circunstancias «felices» y la crueldad de los acontecimientos. El destino no surge del choque de circunstancias y acontecimientos. También el irresoluto, y más aún que aquel que ha elegido, es zarandeado por ellos, y sin embargo, no puede «tener» un destino. (SuZ: 508 / SyT: 400)

El destino del Dasein comporta la presencia de dos potencias (Mächte): la superpotencia (Übermacht) de la libertad finita y la impotencia (Ohnmacht) del abandono de sí mismo. La superioridad del poder surge de la asunción de la propia impotencia, es decir, de la aceptación de las circunstancias de la vida que determinan nuestra situación. Superioridad del poder significa aceptar las contingencias de la vida. Lo único que no es contingente es la decisión, el acto resolutorio de aceptarse como finito en la anticipación de la propia muerte.

### *b)*

## *Destino común*

El Dasein, como se ha dicho en el capítulo IV de la primera sección, no solo existe en el mundo en las diferentes modalidades de la ocupación, sino que también coexiste con otros individuos. El destino individual del Dasein forma parte de una comunidad de destino. Desde la perspectiva de los otros, el acontecer del Dasein queda determinado como destino común (Geschick). Con esta expresión, se designa «el acontecer de la comunidad, del pueblo» (SuZ: 508 / SyT: 400). Compartimos estados de ánimo, preocupaciones y acontecimientos históricos, y nuestra historia tiende a seguir los movimientos de generaciones (un concepto que Heidegger toma prestado de Dilthey). Por ejemplo, la generación de la movida madrileña de los años ochenta compartió cierto conjunto de posibilidades y preocupaciones, a pesar de que la gente pudiera tener opiniones distintas y actuar de manera diferente. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, de la misma manera que la coexistencia tampoco se define por la suma de diferentes sujetos. El poder del destino común se manifiesta en dos modos básicos de convivencia: la comunicación (Mitteilung) y la lucha (Kampf).[118] La comunicación une, mientras que la lucha separa. El destino del Dasein se halla indisolublemente ligado al de su generación, al de la comunidad a que pertenece. La vinculación con el destino común forma parte del acontecer pleno y propio del Dasein.

## *c)*

## *Temporalidad y repetición*

Una cosa parece clara desde el prisma heideggeriano: tanto el destino individual como el colectivo presuponen la temporalidad extático-horizontal: «Tan solo la temporalidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia» (SuZ: 509 / SyT: 401). Con todo, queda abierta la cuestión de cómo se eligen las posibilidades heredadas y transmitidas. Heidegger intenta responder a esta pregunta por medio del concepto kierkegaardiano de «repetición» (Wiederholung). Las relaciones existenciales concretas en que se proyecta el Dasein se extraen de manera

explícita desde la comprensión de la tradición. De acuerdo con la relación propia que el Dasein mantiene con su haber-sido, esas posibilidades se eligen en la repetición. Como escribe Heidegger, «la resolución que retorna a sí […] se convierte entonces en la repetición de una posibilidad de existencia recibida por tradición. La repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido» (SuZ: 509 / SyT: 401).

Hay que tener claro que la repetición no consiste en una restauración del pasado ni en una sumisión a los hechos pretéritos. El Dasein, más bien, responde, replica, da una respuesta a las posibilidades recibidas. La repetición verdadera nada tiene que ver con sumisión y obediencia; por el contrario, ofrece una réplica (Erwiderung) al pasado. La repetición comprensiva del pasado jamás es un comportamiento solo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo y creativo. Cuando se repite una posibilidad, se repite de modo diferente.[119] A través de esta revocación (Widerruf) del haber-sido, el Dasein salva y conquista una posibilidad ya sida. La repetición ni se abandona al pasado ni aspira a un progreso. En el instante de la resolución, el paso atrás en el pasado (Rückschritt) y el paso hacia delante en el futuro (Fortschritt) son indiferentes para la existencia propia.

La historia se funda en el acontecer temporal de la existencia, que es el rasgo fundamental del concepto existenciario de historia. El estar-vuelto-hacia-el-fin es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein. La historia se reconstruye de manera genealógica desde la finitud, lo que plantea la aparente paradoja de pensar la historicidad propia a partir del futuro:

El Dasein no se hace histórico por la repetición, sino que, por ser histórico en cuanto temporal, puede asumirse repetitivamente en su historia. […] La repetición le revela al Dasein por primera vez su propia historia. (SuZ: 510 / SyT: 402)

En resumen, la historicidad propia del Dasein se caracteriza por los siguientes tres momentos estructurales:

El destino individual como entrega a sí mismo a las posibilidades transmitidas por el legado de la tradición.

El destino común como indisolublemente ligado a la comunidad y generación a que pertenecemos.

Y la repetición como apropiación productiva de posibilidades y revocación del pasado.

Finalmente, queda planteada una cuestión: ¿no se corre el riesgo de que la pregunta por la trama de la vida caiga bajo las seducciones de la comprensión cotidiana del ser? En efecto. Ello obliga a un nuevo trabajo de deconstrucción encaminado a mostrar que la «trama de la vida» (Lebens-zusammenhang) se comprende desde una historicidad secundaria, impropia.

§ 75

## LA HISTORICIDAD DEL DASEIN Y LA HISTORIA DEL MUNDO

En este parágrafo, se expone lo que significa historia para el Dasein propio. El acontecer de la historia es siempre el acontecer del Dasein que se entrega a sí mismo. Sabemos que el Dasein se comprende inmediata y regularmente a partir de lo que comparece en el mundo circundante y de lo que es objeto de ocupación. Esa comprensión no es un mero conocimiento de sí que acompaña a las diversas formas de comportamiento, sino un elemento constitutivo del Dasein. Este existe en el mundo comprendiendo. El mundo constituye el marco general de nuestras acciones y decisiones cotidianas: «El "mundo" es, al mismo tiempo, el suelo y el escenario y, como tal, forma parte del ir y venir cotidianos» (SuZ: 512 / SyT: 403). Los utensilios, las obras arquitectónicas, las noticias de los informativos, la interacción social, los incidentes de la vida cotidiana y la naturaleza, por citar algunos ejemplos, se aprehenden en el horizonte significativo del mundo. De ahí que todos esos elementos que forman parte del mundo que nos rodea —lo que Heidegger llama los «entes intramundanos»— tengan su historia. Esos entes, en cuanto históricos, se hallan expuestos a transformación, modificación, degradación e, incluso, desaparición. El mundo también tiene una historia.

¿Cómo se entiende la historia del mundo? Y, más importante aún, ¿qué papel desempeña el individuo en esa historia? ¿Cómo es capaz de constituir una identidad? Uno tiene que evitar la tentación de comprender la trama unitaria de la vida por analogía con la forma de lidiar con el mundo circundante. El balance final del Dasein individual no debe medirse por la marcha de lo que nos ocupa. La cohesión de la existencia tampoco se logra por medio de la suma de la corriente de vivencias. La unidad y la permanencia del Dasein son algo diferente al encadenamiento de sucesos y vivencias por los que discurre la existencia: «En efecto, la historia no es ni la textura dinámica de las variaciones de los objetos ni el fluir, suspenso en el vacío, de las vivencias de los "sujetos"» (SuZ: 513 / SyT: 403). La analítica existenciaria plantea la pregunta al revés: ¿cómo es posible que el Dasein no tenga una unidad, no goce de permanencia en la vida cotidiana y que solo posteriormente se repliegue sobre sí a partir de la dispersión inicial en

el uno? Ello obedece al hecho de que el Dasein huye de su final. Solo caemos en la cuenta de que nuestra situación es histórica —es decir, está repleta de posibilidades heredades y transmitidas— cuando nos resolvemos a aceptar nuestra finitud. Desde el estar-vuelto-hacia-el-fin, se nos abren nuestro estar-vuelto-hacia-el-comienzo y nuestro estar-en-el-mundo de manera genuina y propia.

La tesis de fondo de este parágrafo se resume así: «El acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo. La historicidad del Dasein es esencialmente historicidad del mundo» (SuZ: 513 / SyT: 404). En la medida en que el Dasein existe fácticamente, comparece también lo descubierto dentro del mundo. Con la existencia del estar-en-el-mundo histórico, los utensilios, los edificios, las instituciones y los demás entes intramundanos se encuentran incorporados desde siempre a la historia del mundo (Weltgeschichte). Así, los libros y monumentos tienen un destino, al igual que las instituciones y obras humanas. También la naturaleza misma es histórica: no en el sentido de la historia natural, sino en cuanto paisaje y terreno de asentamiento, en cuanto campo de batalla y lugar de culto. Las cataratas de Iguazú, las cuevas de Altamira, la costa de Normandía y La Meca no son simples localizaciones geográficas; también tienen una historia. Como dice Heidegger, los entes intramundanos son mundi-históricos (weltgeschichtlich). Y lo mundi-histórico, a su vez, ya siempre está dado en el horizonte mundano en que existe el Dasein, pero sin ser aprehendido de manera explícita en un saber histórico. Desde el punto de vista ontológico, los entes intramundanos forman parte de la historia humana, se dan en la historia: utensilios, equipamientos, instituciones, enclaves naturales son históricos en la medida en que el Dasein existe. El paisaje no es, en sentido estricto, histórico. El ente propiamente histórico es el Dasein, quien a través de las generaciones ha ido dando forma al paisaje y ha ido integrándose en él. El carácter mundi-histórico de los entes intramundanos se funda en la historicidad del Dasein.

Dada la tendencia constitutiva del Dasein a quedar absorbido por las ocupaciones de la vida cotidiana, este comprende su historia en primer lugar en el marco de la historia del mundo. Experimenta su historia de manera mundi-histórica como sucesión de acontecimientos que van apareciendo y desapareciendo en el presente. En palabras de Heidegger: «El Dasein impropiamente existente solo contabiliza su historia a partir de lo que es objeto de ocupación» (SuZ: 515 / SyT: 405). El Dasein se ve llevado de un lado a otro por sus quehaceres sin prestar atención a la relación con su pasado y su futuro. Esta interacción entre pasado y futuro, nacimiento y muerte, constituye el

verdadero origen de la historia. Una vez reconocemos esto, somos capaces de descubrir significados nuevos y ocultos en los acontecimientos de nuestra vida y nuestra historia, en lugar de quedar presos de las narrativas del uno cotidiano. La herencia de nuestro pasado y el bagaje de nuestra biografía se fusionan, creando una unidad de sentido viva. La constancia de un individuo que actualiza ciertas formas de vida renueva, a su vez, la vida de esas formas. El campesino que permanece fiel a sus orígenes y tradiciones ayuda, al mismo tiempo, a que esos orígenes y esas tradiciones sigan vivas. En definitiva, si se quiere llegar a sí mismo, uno debe recogerse de la dispersión y absorción en que habitualmente vive; tiene que superar la falta de resolución que constituye la inestabilidad (Unselbst-ständigkeit) del sí-mismo (cf. SuZ / SyT: §§ 62 y 64). Con esto, queda claro el origen de la pregunta por la unidad de la trama de la vida, entendida como concatenación de las vivencias entre el nacimiento y la muerte.

La resolución precursora recupera al Dasein de su dispersión y, de esta manera, se convierte en el garante del mantenimiento, de la permanencia, de la estabilidad del sí-mismo (Selbst-ständigkeit). Heidegger resume esta cuestión como sigue:

La resolución del sí-mismo en contra de la inestabilidad de la dispersión constituye como tal la continuidad extensa en la que el Dasein en cuanto destino mantiene «incorporadas», dentro de su existencia, tanto el nacimiento y la muerte, como su «entre», de tal manera que en esta estabilidad el Dasein se ha hecho «instantáneo» para lo mundi-histórico de la situación concreta. (SuZ: 516 / SyT: 406)

La resolución nada tiene que ver con aferrarse tercamente a una determinada decisión. La resolución como destino es la libertad para renunciar a una determinada decisión si la situación lo requiere. La extensión temporal del Dasein se muestra justo en las situaciones en que nos vemos forzados a modificar o renunciar a una decisión. Por consiguiente, la resolución no consiste solo en el momento del acto resolutorio; además, es la que da a la existencia su consistencia y carácter de permanencia (Ständigkeit). Solo somos propiamente idénticos, solo nos mantenemos iguales, solo permanecemos siendo los mismos en la medida en que somos resueltos. De ahí que Heidegger afirme que «la

resolución constituye la fidelidad de la existencia a su propio sí-mismo» (SuZ: 516 / SyT: 406).

La estabilidad del sí-mismo no se constituye por medio del encadenamiento de instantes, sino que estos emergen de la temporalidad del Dasein propiamente histórico. Nos encontramos así con dos tipos de historicidad:

una historicidad impropia, que tiene que ver con la historicidad secundaria de la historia del mundo y la historicidad específica de los entes intramundanos.

una historicidad propia, que se remonta a la historicidad primaria del Dasein;

En la historicidad impropia, la extensión originaria del destino queda oculta. En este caso, el Dasein se representa y presenta (vergegenwärtigen) su situación desde la inestabilidad del uno-mismo. El uno rehúye la elección y se conforma con lo presente. Mientras está a la espera (gewärtig) de la próxima novedad, ya ha olvidado lo antiguo. La temporalidad de lo real se mide a partir del hoy (das Heute), del día a día de los acontecimientos que invaden nuestro presente. Así, el pasado se interpreta desde el presente. El Dasein cotidiano no se preocupa por apropiarse de lo que ha sido. La existencia impropiamente histórica, cargada con el legado del pasado, busca lo moderno (das Moderne), lo nuevo (das Neue).

Por el contrario, la temporalidad de la historicidad propia es una «des-presentación» (Entgegenwärtigung), un desacostumbrar, un deshabituamiento de las conductas usuales del uno (Entwöhnung des Man). La historicidad propia ofrece la posibilidad de un distanciamiento crítico y, con ello, permite comprender la historia como «el “retorno” de lo posible» (SuZ: 517 / SyT: 407).

A partir de la interpretación existenciaria de la historicidad del Dasein (Geschichtlichkeit), resulta ahora posible esbozar la génesis ontológica de la historia como saber histórico y determinar el estatuto epistemológico de la ciencia histórica (Historie).

## § 76

## EL ORIGEN EXISTENCIARIO DEL SABER HISTÓRICO EN LA HISTORICIDAD DEL DASEIN

Una vez más, nos topamos con una estrategia argumentativa empleada en parágrafos anteriores a la hora de fundar la forma impropia de una estructura existenciaria en una propia.[120] En este caso, se afirma que la historicidad impropia tiene sus raíces en la historicidad propia. Más allá del hecho de que toda ciencia histórica se enmarque en una determinada concepción del mundo, es necesario preguntarse por la posibilidad ontológica de su origen. Toda ciencia —incluida la ciencia histórica, la historiografía, el saber histórico (Historie)— es un modo de ser del Dasein. Según esto, el origen de la ciencia histórica y su genealogía deben buscarse en el Dasein mismo.[121] Si el ser del Dasein es histórico, resulta evidente que toda ciencia se verá afectada por esta forma de ser. Así, «el saber histórico presupone de un modo propio y especial la historicidad del Dasein» (SuZ: 518 / SyT: 407). Eso significa que no existe ciencia histórica —y, por extensión, ciencia en general— sin presuposiciones. La apertura al acontecer histórico y el acceso a las fuentes históricas están enraizados en la propia estructura ontológica de la historicidad (Geschichtlichkeit) del Dasein.

Al igual que sucede en otras ciencias, la ciencia histórica crea su ámbito de estudio a partir de la tematización de una región ontológica concreta. En este caso, lo pasado. Lo pasado solo puede tematizarse si está previamente abierto. Esa apertura previa delimita el campo de donación y comprensión de la región ontológica de lo pasado. Expresado de otra forma, el camino hacia el pasado tiene que estar ya abierto y desbrozado antes de que la historiografía lo recorra. Eso significa que la historiografía no lo ha allanado. Ese camino ha sido trazado por el Dasein, en concreto, por su historicidad. Indistintamente de la metodología historiográfica y de las fuentes disponibles, «no cabe duda de que la vía de acceso hacia ese pasado debe estar de algún modo abierta, si ha de ser posible volver a él por medio del saber histórico» (SuZ: 519 / SyT: 408). Las ruinas, los monumentos, las crónicas y los archivos pueden convertirse en material para la historiografía tan solo porque tienen carácter histórico; esto es,

la adquisición y la clasificación del material historiográfico no son las que ponen en movimiento la vuelta hacia el pasado. Dichas actividades, por el contrario, presuponen la historicidad del Dasein como condición de posibilidad para un volver al pasado en actitud historiográfica. Por consiguiente, el Dasein mismo tiene que estar abierto a su haber-sido (Gewesenheit).

El haber-sido del Dasein está abierto. Esto significa que el haber-sido resulta accesible, pero no solo como una simple colección de hechos (Tatsachen) y datos (Fakten) que pudieran coleccionarse y ordenar de manera cronológica. Este es el procedimiento del historicismo. La Escuela histórica, con Ranke a la cabeza, reduce la historia a la positividad de los hechos.[122] Hay que evitar la disolución de la historia en un modelo especulativo y huir del encasillamiento de la historia en leyes de encadenamiento causal. Tan solo la fáctica historicidad propia puede abrir la historia que ya existió.

En opinión de Heidegger, la historiografía y, por ende, el historiador tematizan primeramente posibilidades. Los hechos y datos por sí mismos son irrelevantes. Los hechos son posibilidades del Dasein que ya han-existido (da gewesen sein). El sentido ontológico de la historicidad consiste en la repetición de posibilidades de existencia propias. La historiografía y el saber histórico abren «la callada fuerza de lo posible» (SuZ: 521 / SyT: 409) y lo hacen en la medida en que representan el mundo de la existencia que ya ha existido en su factualidad (Tatsächlich-keit). El tema central de la historiografía es la posibilidad. Dicho de otro modo: el hecho de que determinados acontecimientos sean históricamente relevantes solo resulta tematizable a partir de un ámbito de posibilidades de existencia (como la cultura, la política, el arte y la historia, por citar algunos ejemplos). La historicidad propia se temporaliza desde el futuro, de tal manera que la ciencia histórica conserva alguna cosa de esta relación intrínseca con el futuro: «La “selección” de lo que habrá de ser un posible objeto del saber histórico ya ha sido realizada en la elección fáctica y existencial de la historicidad del Dasein» (SuZ: 522 / SyT: 410). De nuevo, el criterio que decide sobre la relevancia de un hecho histórico depende de la historicidad del Dasein. La historiografía misma es histórica, es decir, ya siempre carga sobre sus espaldas con una determinada interpretación de la realidad. El discurso histórico, en cuanto entregado a una tradición, posee su propia historicidad. Eso explica que el discurso histórico (Geschichtsschreibung) y la historia de la transmisión (Überlieferungsgeschichte) tengan su propia historia. La historia no es solo la suma de los hechos, sino el resultado de procesos interpretativos.

En el contexto de su crítica al historicismo, Heidegger evoca la segunda de las Consideraciones intempestivas (1874), de Nietzsche, titulada «Ventajas e inconvenientes del saber histórico para la vida». En ella se distinguen tres clases de saber histórico: monumental, anticuario y crítico. A juicio de Heidegger, no se trata de una simple tipología de actitudes, yuxtapuestas las unas a las otras, sino de tres dimensiones entrelazadas y enraizadas en la temporalidad originaria. En Nietzsche, estos tres tipos de historia se corresponden con las tres dimensiones de la historicidad del Dasein: futuro, haber-sido y presente:

### *a)*

### *Futuro y monumentalidad*

iste propiamente como advenidero (zukünftig) en la medida en que se decide de forma resuelta por una posibilidad elegida libremente. En el acto resolutorio, vuelve sobre sí y queda abierto para las posibilidades monumentales, es decir, para las posibilidades siempre nuevas que la existencia humana trae consigo. La historicidad comporta la dimensión monumental en cuanto el pasado transmite un legado de posibilidades que tienen que ser apropiadas a través del trabajo de repetición. Este es el caso de las grandes celebraciones y el honor dispensado a los monumentos históricos. Cuando en el muro de Berlín se celebra la Unificación alemana, cuando en el Arco del Triunfo de París se celebra el Día de la República, cuando en el capitolio de Washington se celebra el Día de la Independencia, cuando en el Parlamento de Madrid se celebra el Día de la Constitución, la gente está apropiándose de una parte de su legado histórico y proyectando una forma de existencia.

### *b)*

### *Haber-sido y anticuariedad*

En cuanto haber-sido (gewesen), el Dasein queda entregado a su condición de arrojado. Es verdad que puede elegir sus posibilidades de exis-tencia, pero no construirlas por sí mismo. En la repetición apropiadora de lo posible, la relación con el pasado se convierte en objeto de una «conservación venerante», de una «preservación reverencial» de la existencia que ya existió. La forma de escribir aquí la historia es la anticuaria.

## *c)*

## *Presente y crítica*

El Dasein es la unidad de futuro y haber-sido en su presente (Gegenwart). La escritura monumental y anticuaria de la historia se despliega al mismo tiempo como una crítica de «la actualidad» (das Heute) que permite la emancipación (Freilösung), la de-presentificación (Entgegenwärtigung) de los modos públicos y carentes de existencia.

En cualquier caso, «la triplicidad del saber histórico está bosquejada en la historicidad del Dasein» (SuZ: 525 / SyT: 411). Y, a su vez, el fundamento de la historicidad del Dasein es la temporalidad extático-horizontal. En definitiva, ¿cuál es el estatuto de la Historie? Tiene un carácter fundamentalmente hermenéutico que se funda en la existencia histórica del Dasein. La historicidad del Dasein es el supuesto de toda ciencia histórica, de toda teoría del saber histórico, de toda historiografía. Este es un planteamiento que conecta con el de Dilthey y el del conde York; una conexión que Heidegger analiza con detalle en el siguiente parágrafo.

§ 77

# LA CONEXIÓN DEL PROBLEMA DE LA HISTORICIDAD CON LAS INVESTIGACIONES DE WILHELM DILTHEY Y LAS IDEAS DEL CONDE YORK DE WARTENBURG

En este parágrafo final, Heidegger expresa su posición con respecto al problema de la historicidad abordado por Wilhelm Dilthey y Paul York de Wartenburg. El grueso de las reflexiones heideggerianas en torno a la correspondencia entre Dilthey y el conde York incorpora pasajes del tratado El concepto de tiempo, redactado en 1924, por una parte, y elementos de las menos conocidas Conferencias de Kassel, dictadas en abril de 1925 en la Sociedad de Hessen para las Artes y las Ciencias, por la otra.[123] En contra de la imagen tradicional de Dilthey, que ve en él un fundador de las ciencias del espíritu, un historiador de las ciencias del hombre, la sociedad y el Estado y un crítico del positivismo histórico, Heidegger destaca las contribuciones realizadas por aquel en el campo de la hermenéutica. El verdadero propósito de Dilthey es comprender la vida misma. La hermenéutica se revela así como «el autoesclarecimiento de ese comprender y solo en forma derivada, [como] una metodología de la ciencia histórica» (SuZ: 526 / SyT: 413).

Las largas citas de la correspondencia del conde York que encontramos en este parágrafo legitiman el primado de la hermenéutica frente a la epistemología y la metodología de las ciencias de la historia. Tanto York como Dilthey comparten un interés común por comprender la historicidad de la vida. York se distancia del historicismo de Leopold von Ranke, en que predomina un esquema óptico en virtud del cual el historiador mira desde la atalaya del presente hacia el pasado. Frente a la comprensión estético-ocular de Ranke, York se inclina por comprender históricamente el pasado, que —en opinión de Heidegger— también implica una crítica del presente. Heidegger ilustra esta idea con la cita de un pasaje de la correspondencia de York: «“El ‘hombre moderno’, es decir, el hombre desde la época del Renacimiento, está listo para ser enterrado” (p. 83). En cambio: “Todo saber histórico verdaderamente vivo, y no solo descriptivo de la vida, tiene el carácter de una crítica” (p. 19)» (SuZ: 529 / SyT: 415). York propone pasar del simple conocimiento de los hechos históricos a la

comprensión de la historia como manifestación de la vida. La vida es intrínsecamente histórica. Expresado de una manera más gráfica: «Comportamiento e historicidad se relacionan entre sí como el respirar y la presión atmosférica» (SuZ: 531 / SyT: 416). La filosofía, por tanto, no puede prescindir de la historicidad. Filosofar es vivir. El problema de York y, por extensión, el de Dilthey, es que dejan sin tematizar el ser de la vida. A juicio de Heidegger, la filosofía de la vida exige una radicalización fundamental del problema del ser de la historicidad. La cuestión de la historicidad es una cuestión fundamentalmente ontológica que se funda en «la constitución de ser del ente histórico». El Dasein, como ente histórico, es temporalidad, que es el horizonte último de sentido de la vida humana.

## — Anexo —

### La presencia de Dilthey en el pensamiento heideggeriano

En diciembre de 1923, se publicó la correspondencia entre Dilthey y el conde York, que Heidegger leyó con fruición y que marca la segunda fase de la recepción heideggeriana de Dilthey, como testimonian las Conferencias de Kassel, de 1925.[124] De hecho, dichas conferencias formaban parte del proyecto de Heidegger de redactar una recensión de la correspondencia entre Dilthey y York en la Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, dirigida por el alumno de Dilthey, Erick Rothacker. La recensión se alargó más de sesenta páginas, por lo que se renunció a su publicación. No obstante, los principales resultados de la misma acabaron incorporándose precisamente al tratado El concepto de tiempo, redactado en 1924. Dicho tratado nace en el marco de un proyecto más amplio de interpretación y valoración de la mencionada correspondencia. Aquí solo se ofrecen algunos detalles menores de ese trabajo de interpretación que encuentra continuidad en las interesantes Conferencias de Kassel. Este conjunto de referencias y trabajos en torno al pensamiento de Dilthey dejaron una profunda huella en Heidegger.

Su primer encuentro con la obra de Dilthey tuvo lugar mientras estudiaba Teología en la Universidad de Friburgo (1909-1911). En una carta dirigida a Karl

Löwith el 13 de septiembre de 1920, Heidegger escribe: «No tenía las obras de Dilthey, solo disponía de pasajes aislados, en parte copiados a mano durante mi etapa de estudiante de teología en 1909 / 1910, que solo resultan útiles si se conoce el contexto de procedencia».[125] La lectura heideggeriana se concentra inicialmente en la conexión que establece Dilthey entre cristianismo y conciencia histórica. La experiencia religiosa cristiana debe comprenderse desde el mundo histórico que uno habita y no desde la autoridad que impone el dogma cristiano. Dilthey critica la tendencia metafísica a hallar una sustancia última que anula toda individualidad en nombre de un principio absoluto; por el contrario, hay que devolver toda experiencia humana al contexto histórico y vital del que emerge en cada caso.

En este sentido, en el escrito de habilitación, La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto (1915), ya se detecta una primera tentativa de fluidificar las categorías escolásticas, tratando de indicar cómo la vida del sujeto se comprende a sí misma desde su devenir histórico. Retomando las enseñanzas de Hegel y Dilthey, Heidegger propone un retorno al espíritu vivo en la plenitud de sus manifestaciones. En este contexto, se retoma el concepto de la haecceitas de Duns Scoto para designar la singularidad de lo real, el aquí y ahora concreto de la existencia de las cosas.[126] Precisamente en el epílogo que Heidegger añadió a la publicación del mencionado escrito de habilitación, ya se denuncia la imposibilidad de explicar la vida a partir de parámetros puramente científicos y lógicos, como pretende el neokantismo. Por primera vez, se nota con fuerza la presencia de Dilthey, afirmando que «el espíritu viviente es esencialmente un espíritu histórico» (cf. GA 1: 407).[127] En el reino de las formaciones del espíritu vivo, la actitud gnoseológica solo es una entre muchas otras, es decir, el fenómeno de la vida no se agota en la actitud teórica. Esa actitud únicamente alcanza su plenitud en el desarrollo del espíritu histórico de la vida misma. El órgano de la filosofía no es la lógica unívoca, sino el lenguaje hablado en su historicidad. Por tanto, existir no es un simple estar dado; antes bien, es un realizarse, un gestarse histórico. Solo a partir de este desplegarse de la propia facticidad histórica de la vida misma, puede abrirse el horizonte de la temporalidad.

Heidegger vuelve varias veces sobre la figura de Dilthey en sus primeros cursos friburgueses (1919-1923), en los que invoca la necesidad de destruir el armazón conceptual de la tradición filosófica que bloquea el paso a un acceso inmediato a las cosas mismas, especialmente al fenómeno de la vida humana. En estas lecciones, el concepto fenomenológico de la «vida» se convierte en un fenómeno

primario. Heidegger se desmarca así claramente de la concepción cartesiana del yo entendido como el centro de la conciencia. La donación originaria de la vida no se manifiesta primariamente en el yo transcendental, sino que remite al hecho de que la vida está ya siempre y de antemano en un mundo. Heidegger encuentra en la obra de Dilthey un importante punto de apoyo a su crítica de la concepción transcendental de la conciencia, al mismo tiempo que este le brinda una ayuda inestimable a la hora de desarrollar las categorías fundamentales de la vida fáctica.[128]

Desde el punto de vista de la ciencia histórica, no tiene sentido hablar de una conciencia pura, de un sujeto transcendental; por el contrario, la conciencia es intrínsecamente temporal, las experiencias de la vida humana se enmarcan en un mundo histórico articulado significativamente. La vida, por tanto, no puede reducirse a un yo que tiende un puente hacia las cosas, sino que es vida en el mundo. En este sentido, Heidegger reconocerá en Ser y tiempo los esfuerzos de Dilthey por «lograr una comprensión filosófica de la "vida" y asegurarle a esta un fundamento hermenéutico a partir de la "vida misma"» (SuZ: 526 / SyT: 413). La realidad se manifiesta primariamente a través de la experiencia vivida, que es en esencia histórica. Un pasaje de la correspondencia entre Dilthey y el conde York citado en Ser y tiempo condensa de forma magistral esta idea:

El hecho de que la totalidad de lo que es nos está dado psicofísicamente no es (ser = estar-ahí de la naturaleza), sino que, más bien, vive, es la clave de la historicidad. Y una autorreflexión que no esté dirigida hacia un yo abstracto, sino hacia la plenitud de mi propia mismidad, me encontrará históricamente determinado. […] Comprensión e historicidad se relacionan entre sí como el respirar y la presión atmosférica. (SuZ: 530-531 / SyT: 416)

La vida misma, esa temporalidad en constante fluir, se comprende a sí misma desde el mundo histórico que habita. La historia, cuya trama se traza en el propio curso de la vida, no tiene más sentido que el que la vida y nosotros mismos vamos entresacándole en un proceso constante de interpretación. Tomando en consideración la íntima correlación de vida e historia, puede decirse que lo que soporta la construcción del mundo histórico es la historicidad interna de la propia vida. Como señala Dilthey: «Somos en primer lugar seres históricos antes

de ser contempladores de la historia, y solo porque somos lo primero podemos ser lo segundo».[129]

La vida se presenta al hombre como un enigma que precisa ser descifrado, como un interrogante que pide ser comprendido. Precisamente, una de las principales aportaciones de Dilthey, como reconoce Heidegger, es el hecho de descubrir la idea misma de vida. Más que establecer un sistema sobre la vida, más que señalar la existencia de una nueva realidad como la vida y desarrollar un método para acceder a ella, Dilthey invita a pensar la vida y su historia como el mar donde ya sieMpre está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos lo ignoran. Otros saben que su tiempo es histórico, pero no lo viven como tal.

Dilthey acuña el término «conciencia histórica»: tenemos conciencia de estar en un tiempo determinado y destinados a pasar como los demás, podemos trasladarnos a otras épocas históricas y, sobre todo, vivimos en un mundo constituido por la temporalidad. En nuestra vida cotidiana, necesitamos de una fecha, de un referente histórico, de una circunstancia. Nuestra vida y la realidad histórica en que vivimos presentan múltiples estratos temporales donde se entrecruzan sin cesar el presente de nuestro día a día con los ecos que conservamos de nuestro pasado y los espacios que abren nuestras expectativas futuras. No hay sistema de ideas fijas ni realidades históricas homogéneas; más bien lo contrario: todo está destinado a ser superado y corregido por el tiempo futuro. Dilthey hace hincapié en la idea de la caducidad de lo histórico y la simultánea historicidad radical del ser humano. El hombre no solo está en la historia, no solamente tiene historia. La naturaleza humana es, sobre todo, histórica.[130] La vida, pues, no es algo monolítico y de contornos fijos, sino que está compuesta de una multitud de formas que, al igual que los afluyentes de un río, acaban por desembocar en el caudal de la corriente principal. Hasta aquí Heidegger comparte buena parte de las reflexiones de Dilthey. Pero, a su juicio, el problema básico de Dilthey es que no profundiza en la estructura ontológica de la vida misma, es decir, no entra a analizar sus modos de ser.

# VI.

## TEMPORALIDAD, INTRATEMPORALIDAD Y EL CONCEPTO COTIDIANO DE TIEMPO (§§ 78-83)

§ 78

## EL CARÁCTER INCOMPLETO DEL PRECEDENTE ANÁLISIS TEMPORAL DEL DASEIN

El descubrimiento de la constitución histórica de la existencia permite que la analítica del Dasein dé un paso importante hacia delante. Aquí se responde a la última exigencia avanzada al final del capítulo III, en el parágrafo 66: la exigencia de mostrar cómo el tiempo del que regularmente hacemos uso —el tiempo mensurable y calculable— se deriva de la temporalidad originaria del Dasein. Antes de llegar a la cuestión de la temporalidad como horizonte del sentido del ser, hay que analizar el hecho de cómo los acontecimientos que componen la trama de nuestra existencia histórica transcurren «en el tiempo». En el curso de la interpretación temporal de la historicidad, no se tomó en consideración la comprensión cotidiana del Dasein, que fácticamente solo conoce la historia en cuanto acontecer intratemporal. El análisis del tiempo «en el que» las cosas comparecen en el mundo —la intratemporalidad— va acompañado de una interpretación de cómo la historia, y también la naturaleza, están determinadas «por el tiempo». En las ciencias de la historiay en la naturaleza, aparece el tiempo. Ese es un hecho elemental. Pero todavía hay un hecho más elemental.

Es el hecho de que el Dasein, ya antes de toda investigación temática, «cuenta con el tiempo» y se rige por él. Y aquí, una vez más, es decisivo aquel «contar» del Dasein «con su tiempo» que precede a todo uso de instrumentos de medición construidos para determinar el tiempo. Aquel contar es previo a este uso, y es lo que hace justamente posible el uso de los relojes. (SuZ: 534 / SyT: 419)

La representación cotidiana del tiempo se funda, como no podía ser de otra manera, en la temporalidad originaria del Dasein.

En su existencia fáctica, el Dasein singular y concreto «tiene» o «no tiene tiempo», «se toma tiempo» o «no logra dejarse tiempo». Pero ¿qué posibilita la medición del tiempo? ¿Por qué puede el Dasein «perder tiempo»? ¿De dónde lo toma? ¿En qué relación se encuentra este con la temporalidad del Dasein? Una vez más, nos hallamos ante la cuestión de determinar el sentido existenciario de la noción de «intratemporalidad» (Innerzeitigkeit). El asunto se complica por el hecho de que el análisis heideggeriano de la intratemporalidad se mueve en dos direcciones: se esfuerza por retrotraerla a la temporalidad originaria, a la vez que intenta encontrar en la intratemporalidad el origen del concepto vulgar de tiempo. La temporalidad existenciaria del Dasein no es reductible ni a una distensión del alma (Agustín), ni a una conciencia interna del tiempo (Husserl), ni a una duración (Bergson). La caracterización de la temporalidad hecha hasta ahora es incompleta porque en ella no se han considerado todas las dimensiones del fenómeno. Entre otros asuntos, hay que mostrar que a la temporalidad misma le pertenece algo así como un «tiempo del mundo» (Weltzeit). Mientras este remite al reloj y al calendario, el concepto vulgar de tiempo como sucesión de ahoras (Jetztfolge) es una abstracción, que, sin embargo, tiene su origen en la temporalidad del Dasein.

El Dasein cotidiano que se toma su tiempo descubre el tiempo primeramente en su relación con los utensilios a la mano (Zuhandenheit) y en las cosas que están simplemente presentes delante de nosotros (Vorhandenheit). El tiempo así experimentado es entendido por el Dasein en el horizonte de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo que en cierto modo también está ahí a nuestra disposición. El tiempo, empero, no es nada a la mano ni nada presente; antes bien, los diferentes modos de comparecencia de las cosas responden a diversas formas de temporalización del tiempo.[131] Hay que aclarar, pues, cómo y por qué el Dasein llega a formarse este concepto vulgar del tiempo. La tesis de Heidegger es coherente con otros pasajes de Ser y tiempo: el concepto vulgar de tiempo se funda en la temporalidad originaria.

La concepción vulgar del tiempo, que se analizará con mayor detalle en el parágrafo 81, se mueve en una oscilación curiosa respecto del carácter subjetivo y objetivo del tiempo; una oscilación representada de manera paradigmática por las interpretaciones de Agustín en torno al tiempo del alma (que destacan el carácter subjetivo del tiempo) y por las reflexiones de Aristóteles en torno al tiempo del mundo (que subrayan su carácter objetivo). A juicio de Heidegger, Hegel es el primero en superar esta dicotomía y en establecer la conexión entre tiempo y espíritu.[132] A simple vista, puede dar la sensación de que la analítica

existenciaria coincide con el resultado de Hegel. Nada más lejos de la realidad. En el parágrafo 82, se mostrará que el análisis se mueve en una dirección contraria a la de Hegel, quien se convierte en el responsable de la concepción vulgar del tiempo y, por consiguiente, en el adversario por excelencia de la concepción ontológica de la temporalidad. De ahí que una breve exposición de la concepción hegeliana de la relación entre tiempo y espíritu pueda servir para aclarar indirectamente la interpretación del tiempo del mundo y el origen del concepto vulgar de tiempo.

La articulación del presente capítulo será, pues, la siguiente: en primer lugar, se analizan la temporalidad del Dasein, el fenómeno del ocuparse del tiempo (§ 79) y la intratemporalidad (§ 80); a continuación, se trata la cuestión de la génesis del concepto vulgar del tiempo (§ 81) y se aborda la confrontación con la concepción de la relación entre tiempo y espíritu en Hegel (§ 82); y, por último, se vuelve sobre la analítica temporal del Dasein y la pregunta ontológica fundamental por el sentido del ser en general (§ 83).

§ 79

# LA TEMPORALIDAD DEL DASEIN Y LA PREOCUPACIÓN POR EL TIEMPO

Una vez más, siguiendo la estrategia de la repetición anunciada en el capítulo IV (cf. SuZ / SyT: § 67), Heidegger hace una breve recapitulación de los rasgos fundamentales del análisis preparatorio del Dasein. El Dasein muestra la tendencia a caer y abandonarse al mundo de las ocupaciones diarias. La temporalidad de la ocupación (Besorgen) se temporaliza como presentificación que «está a la espera y retiene» (cf. SuZ / SyT: § 69). Cuando tratamos de pensar el tiempo en sí mismo, solemos representárnoslo como una línea. Esta incluye un número infinito de puntos (momentos) y se extiende indefinidamente, tanto hacia atrás (pasado) como hacia delante (futuro). Al examinar la experiencia cotidiana del tiempo, nos encontramos que, a pesar de ser impropia, es mucho más que una simple y árida línea temporal. En la vida cotidiana, el Dasein se halla absorto en sus quehaceres cotidianos. Por una parte, está a la espera de los resultados de su ocupación y retiene sus equipamientos y situaciones pasadas y, por la otra, presentifica su situación al prestar atención a lo que está haciendo en el momento presente. Heidegger afirma que en este proceso se da una particular importancia al ahora. Nos presentificamos algo cuando lo dejamos estar en el ahora (Jetzt). Pero no decimos y vivimos solo «ahora», sino también «luego» y «antes».

## *a)*

## *Las formas de expresar la intratemporalidad*

¿Cuáles son las formas en que el Dasein se toma tiempo mientras se ocupa de las cosas que van saliéndole al encuentro en su trato inmediato con el mundo circundante? Y sobre todo, ¿cómo se expresan esas formas en el discurso

cotidiano? El cuidado, en la modalidad de la ocupación, habla del tiempo en una variada gama de expresiones coloquiales: «hace un rato», «dentro de un momento», «al mismo tiempo», «más tarde», «anteriormente», «después», «hasta pronto», «finalmente», etcétera. El Dasein, que existe siempre de tal modo que se toma tiempo, se expresa a sí mismo. Tomarse tiempo es expresarse de tal manera que siempre se dice el tiempo. En las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, se analizan las tres determinaciones básicas de decir el tiempo que amplía el ofrecido en este parágrafo de Ser y tiempo (cf. GA 24: 366-369). Estas determinaciones, que Aristóteles ya conoció, son el «luego» (Dann), el «entonces» (Damals) y el «ahora» (Jetzt).

*Luego. En el «luego» subyace un «ahora todavía no». Cuando digo «luego», quiero decir que, al hablar así, estoy a la espera de una determinada cosa, o bien que estoy a la espera de lo que me he propuesto hacer. Solo puedo decir «luego» si el Dasein, en cuanto existente, se halla a la espera. Con el «luego» se expresa el estar-a-la-espera (Gewärtigsein) de algo que está por venir (Zukunft). El horizonte del advenir que se expresa diciendo «luego» es el «más tarde» (futuro).*

*Entonces. El «entonces» implica un «ahora ya no más». Cuando digo «entonces», solo soy capaz de decirlo comprendiéndolo si retengo algo precedente. El «entonces» o el «hace un rato» son la autoexpresión del retener algo anterior (Behalten), algo pasado (Vergangenheit). Un modo específico del retener es el olvido (Vergessen). El horizonte de la retención que se expresa en el «entonces» es el «anteriormente» (pasado).*

*Ahora. El «luego» y el «entonces» se comprenden con vistas a un ahora. Cuando digo «ahora», me comporto respecto de lo que se presenta (Anwesendes), de lo que está en mi presente (Gegenwart). Este comportamiento en relación con lo que se presenta lo llamamos la presentificación (Gegenwärtigung) de algo. El horizonte del presentificar que se expresa en el «ahora» es el «hoy» (presente).*

Como puede observarse, estas tres formas de decir el tiempo en la existencia cotidiana y sus respectivos modos de comportamiento se fundan, en última instancia, en el carácter extático-horizontal de la temporalidad propia. Tenemos así que, «anticipándose el Dasein dice "luego", presentificando dice "ahora", reteniendo dice "hace un rato"» (GA 24: 372). Esta idea puede resumirse con ayuda del siguiente cuadro:

| MODOS DE DECIR EL TIEMPO | MODOS DE TEMPORALIZACIÓN |
|---|---|
| Luego | Estar-a-la-espera |
| Entonces | Retención y olvido |
| Ahora | Presentificación |

Entre estos modos de temporalización, la presentificación es la de mayor peso. Así como el Dasein se identifica continuamente con las posibilidades ya dadas diciendo «yo-yo-yo», el tiempo de la ocupación cotidiana con el mundo se constituye diciendo «ahora-ahora-ahora». La ocupación vive en un presente constante de quehaceres y obligaciones, de recuerdos y planes. Los acontecimientos se datan a partir de un ahora y tienen una fecha en función del lugar que ocupan en la serie de ahoras (Jetztfolge).

## *b)*

## *El fenómeno de la databilidad*

La estructura relacional del «luego», del «entonces» y del «ahora» recibe en Ser y tiempo el nombre de «databilidad» (Datierbarkeit).[133] ¿Cómo datar un acontecimiento? ¿Qué permite decir que el 11 de julio de 2010 la Selección Española ganó la Copa del Mundial de Fútbol en Sudáfrica? Al igual que sucede con otros fenómenos ya analizados en Ser y tiempo (como el miedo, la culpa, la deuda y la historiografía, por citar algunos ejemplos), a Heidegger no le interesa la manifestación óntica de algo. Su atención se concentra en la estructura ontológica que la hace posible. En este caso, no se trata del acto de la datación, sino de la estructura que la posibilita, es decir, la «databilidad», verdadera condición de posibilidad de toda datación cronológica. Los calendarios y relojes presuponen la capacidad de datar intrínseca del Dasein. La databilidad es una estructura existenciaria —al igual que la angustia, el ser-culpable y la historicidad.

La databilidad se funda en la presentificación del Dasein, esto es, es un modo como el Dasein se interpreta y articula, en la mayoría de los casos de manera inconsciente y atemática. Datar y fechar no significa otra cosa que determinar «esto o aquello que ahora es». ¿De dónde sacamos ese «ahora-que…»? Evidentemente, no de los entes intramundanos. Como escribe Heidegger, «en “todo momento” disponemos de ello, pero sin haberlo recibido nunca en forma

verbal» (SuZ: 538-539 / SyT: 422). Incluso una expresión tan trivial y cotidiana como la de «hace frío» connota un «ahora-que...». El hablar de las cosas y decir algo de ellas está fundado en una presentificación. La determinación del «ahora» adopta la forma de existencia de la caída en el mundo y la ocupación. Eso significa que «el tiempo queda datado a partir de aquello que es objeto de ocupación dentro del mundo circundante» (SuZ: 541 / SyT: 424). La temporalidad cotidiana se concibe así como una serie de ahoras (Jetztfolge) o, dicho de otro modo, la comprensión del tiempo se guía inmediata y regularmente por la comprensión vulgar del tiempo cotidiano. En ella, este se aprehende como un intervalo, como un lapso de tiempo (Zeitspanne) con cierta duración (Währen) y extensión (Erstrecktheit). Pero, como se señala en Los problemas fundamentales de la fenomenología,

[...] la concepción vulgar del tiempo como «serie de ahoras» no reconoce en absoluto el momento de la databilidad previa al calendario y tampoco el de la significatividad. Los «ahoras» son pensados como siendo por sí, como flotando libremente, sin relaciones, intrínsecamente unidos unos a otros e intrínsecamente sucediéndose unos a otros. Por el contrario, tenemos que ver que «cada ahora», «cada hace un rato» y «cada luego» son, de acuerdo con su estructura, datables, esto es, siempre están ya relacionados con algo y, en la expresión, están datados a partir de algo de un modo más o menos determinado. (GA 24: 371)

En el simple vivir de las ocupaciones cotidianas, el Dasein no se comprende como si corriera a lo largo de una serie continua de puros «ahoras». El tiempo representado de esta manera desaparece, se diluye, se pierde constantemente (ständig). Por ello, el Dasein cotidiano que debe lidiar con las ocupaciones diarias pierde de forma constante el tiempo, razón por la cual nunca tiene tiempo.

### *c)*

## *Encubrimiento y resolución*

La manera como transcurre el tiempo que nos damos y el modo como la ocupación lo fija con mayor o menor grado de fidelidad no pueden explicarse por medio de la representación teorética de un flujo continuo y lineal de ahoras. Para ello, hay que comprender el modo como el Dasein «tiene» su tiempo en la doble modalidad de la impropiedad y la propiedad.

*Encubrimiento como modalidad impropia de tener tiempo. En la medida en que el Dasein se absorbe en lo que lo ocupa, se desatiende, se despreocupa y, al final, se olvida de sí. De esta manera, también el tiempo que él se da queda encubierto por la forma de dar tiempo de la ocupación. El Dasein cotidiano e irresoluto se comprende a partir de los sucesos y acontecimientos inmediatos. Perdiéndose a sí mismo en sus múltiples quehaceres, el irresoluto pierde en ellos sutiempo. De ahí procede la expresión popular: «No tengo tiempo para nada». En otras palabras, en cuanto el Dasein se mantiene inmediata y regularmente en la comprensibilidad media de la vida pública, se interpreta a sí mismo desde el mundo de la ocupación de sus asuntos y la preocupación por los demás. De esta manera, no conoce el tiempo como suyo, sino que se aprovecha del tiempo que hay a disposición de uno, utiliza el tiempo con que se cuenta.*

## *d)*

## *Resolución como modalidad propia de tener tiempo*

En la resolución —como fuente y origen de la propiedad—, el Dasein no pierde el tiempo. La temporalidad propia de la resolución se caracteriza por un «siempre tener tiempo». En el acto de resolución, por decirlo así, detenemos por un instante el fluir del tiempo, nos mantenemos entre nuestro haber-sido y nuestro futuro. En el instante (Augenblick), como modo de temporalización propia, existimos enteramente en nuestro sí-mismo, en nuestra constancia, estabilidad y permanencia del sí-mismo (Selbst-ständigkeit):

La existencia instantánea se temporaliza como extensión íntegra en forma de destino, en el sentido de la estabilidad propia e histórica del sí-mismo. La existencia que es temporal de esta manera tiene «en forma estable» su tiempo para lo que la situación exige de ella. (SuZ: 542 / SyT: 425)

El Dasein resuelto siempre tiene tiempo para las cosas que le incumben, de lo contrario no sería resuelto. La serie de ahoras característica del tiempo del reloj solo representa la forma cotidiana de actuar y coordinar la acción con otros en el tiempo. A continuación, pues, hay que analizar con mayor detalle el fenómeno de la intratemporalidad. Más allá de la databilidad y la extensión, la intratemporalidad también posee un carácter público e intersubjetivo.

## — Anexo —

### Tiempo del mundo (Aristóteles), tiempo del alma (Agustín) y tiempo de la conciencia (Husserl)

La preocupación heideggeriana por el tema de la temporalidad se ubica y elabora en la tradición filosófica occidental, donde encontramos diferentes concepciones y reflexiones sobre la naturaleza del tiempo. A grandes rasgos, pueden distinguirse dos formas de pensarlo: el tiempo considerado como algo objetivo y perteneciente al mundo y el tiempo como algo subjetivo y localizado en la conciencia. Aristóteles vendría a ser el pensador que inauguró la representación objetiva del tiempo, mientras que Agustín habría forjado la concepción subjetiva del mismo. Sin entrar en detalles, a continuación se resumen los elementos principales de las concepciones del tiempo de estos dos autores, con quienes Heidegger discute abiertamente en estas páginas de Ser y tiempo y, luego, también en las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología.[134]

Asimismo, nos parece relevante incluir una breve alusión a los análisis

fenomenológicos del tiempo de Husserl que Heidegger, a pesar de no citarlos directamente, conocía de primera de mano porque fue su ayudante en los primeros años veinte —años en que su mentor trabajó con gran dedicación en su fenomenología de la temporalidad—, pero también porque en 1928 editó las primeras lecciones husserlianas sobre el tiempo, impartidas en 1905.

## *a)*

## *Aristóteles y el tiempo del mundo*

La investigación de la naturaleza (physis) debe comenzar por la cuestión fundamental del movimiento y del cambio. El argumento expuesto por Aristóteles en la Física se compone de tres pasos.[135]

En el primer paso, se plantea que el movimiento es relativo al tiempo: «Percibimos juntos el movimiento y el tiempo».[136] Pero esa conexión no debe llevarnos a confundir el tiempo con el movimiento: el cambio y el movimiento están siempre en la cosa que cambia y se mueve, mientras que el tiempo se halla en todas partes; el cambio puede ser lento o rápido, mientras que el tiempo puede implicar velocidad.[137]

El segundo paso consiste en la aplicación al tiempo de la relación entre el antes y el después. Se ha dicho que el tiempo es algo del movimiento. ¿Qué del movimiento? El «antes» y el «después» en el movimiento. La sucesión, que no es más que el antes y el después en el tiempo, no es una sucesión absolutamente primera: procede, por analogía, de una relación de orden que está en el mundo antes de en el alma. Nos topamos aquí con un hecho irreductible: cualquiera que sea la contribución del alma a la aprehensión del antes y el después, esta halla la sucesión en las cosas antes de determinarla en sí misma. Por decirlo de otra manera: el alma comienza por padecer la sucesión e incluso sufrirla, antes de construirla.[138]

El tercer paso de la definición aristotélica se completa con la relación entre el antes y el después mediante la relación numérica. Con la introducción del número, la definición del tiempo se cierra de la siguiente manera: «Porque el

tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y el después».[139] Una vez más, el argumento descansa en un rasgo de la percepción del tiempo, es decir, la distinción por el pensamiento de dos extremos y de un intervalo. Por tanto, el alma declara que hay dos instantes, y los intervalos delimitados por estos instantes pueden contarse. Y si bien es cierto que se necesita un alma para determinar el instante —más exactamente, para distinguir y contar dos instantes y para comparar entre sí los intervalos sobre la base de unidad objetiva—, Aristóteles insiste en que la percepción de las diferencias se funda en las continuidades de magnitud y movimiento.[140]

## *b)*

## *Agustín y el tiempo del alma*

«¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé».[141] Esta famosa cita de las Confesiones resume muy bien el carácter enigmático, huidizo y volátil del tiempo. El pasado ya no es y el futuro aún tampoco. El tiempo parece referirse al presente. Solo es real el presente y, sin embargo, el pasado y el futuro tienen alguna realidad en el alma, ya sea en la forma de la memoria presente del pasado, ya sea en la de la expectación presente del futuro. En efecto, para que exista el tiempo es imprescindible el tránsito. Si el presente permaneciera siempre igual, no hablaríamos ni de pretérito ni de futuro. El pasado parece empujar al presente, que presiona sobre el futuro. El tiempo transcurre, es decir, «va de lo que aún no es, pasa por lo que carece de espacio y va hacia lo que ya no es».[142]

¿Cómo cabe, entonces, medir el tiempo? ¿Quién mide el paso del tiempo? Agustín responde: «En ti, alma mía, mido los tiempos».[143] Pasado, presente y futuro existen en el alma. Ella es la que espera, atiende y recuerda, la que mide el tiempo. El tiempo, pues, es una distensión del alma. La vida del hombre, como dirá Heidegger en sintonía con Agustín, es radical temporalidad.[144] Desde la óptica de Ser y tiempo, la principal aportación de las Confesiones es el descubrimiento de la distensión. El problema de Agustín no es otro que haber quedado preso del concepto de presencia, de tal manera que el tiempo solo puede pensarse desde el presente. Heidegger señala que hay que pensar la distensión

desde la extensión temporal de la existencia. El tiempo presente, el tiempo del ahora (Jetzt-Zeit), tiene su origen y fundamento en la temporalidad extático-horizontal del Dasein.[145]

## *c)*

## *Husserl y el tiempo de la conciencia*

En la vida cotidiana, hablamos del tiempo de diversas maneras. Se dice que el universo existe desde hace miles de millones de años. Uno también puede hablar de la época medieval, referirse al año en que se descubrió América o, incluso, saber a qué hora abandonará su oficina. Dicho en otras palabras: en la vida cotidiana, damos por hecho que existe un tiempo datable, mensurable, histórico y cósmico. Sin embargo, los análisis de Husserl no se ocupan primariamente de estas formas de tiempo. Desde el punto de vista filosófico, resulta inaceptable asumir que el tiempo posee tal estatus objetivo. La pregunta fenomenológicamente pertinente es la de cómo aparece el tiempo con este tipo de validez. Para abordar dicha cuestión es preciso empezar practicando una suspensión (epoche) respecto de la existencia y la naturaleza del tiempo. El punto de partida del análisis fenomenológico es el tiempo vivido.

Para investigar el papel y la estructura del tiempo de la conciencia, Husserl se concentra en el estudio de objetos temporales (Zeitobjekte), esto es, objetos que poseen extensión temporal. Es el caso, por ejemplo, de una melodía.[146] La pregunta central es: ¿cómo puedo experimentar tales objetos? Husserl afirma que nuestra vivencia de un objeto temporal sería imposible si nuestra conciencia se redujera a la conciencia de algo que se da de manera puntual en un ahora concreto y si el fluir de la conciencia consistiera, consecuentemente, en una serie aislada de puntos del ahora. Pero entonces, ¿cómo ser conscientes de algo que ya no es o que ya no está presente en nuestra conciencia? ¿Cómo pasar del instante a una vivencia del flujo temporal? De acuerdo con Brentano, es nuestra imaginación la que nos permite transcender el ahora puntual. Husserl, en cambio, llama la atención sobre la «densidad del presente». Según él, podemos percibir objetos temporales porque nuestra conciencia no está atrapada en un ahora. No solo percibimos la fase del ahora, sino también sus fases pasadas y

futuras.

Husserl emplea tres términos técnicos para describir la estructura triádica de la conciencia. Tenemos la impresión originaria, el acto concreto, dirigido de manera directa a la fase del ahora. A su vez, la impresión originaria nunca aparece aisladamente, sino que viene acompañada de la retención, acto que nos permite ser conscientes de la fase pasada, y de la protención, acto más o menos indefinido que anticipa la fase de lo que está por ocurrir.[147] De manera implícita y tácita, nos movemos siempre en anticipaciones. El hecho de que la anticipación es una parte de nuestra experiencia puede ilustrarse con el ejemplo de la sorpresa que nos provocaría ver una figura de cera que se pusiera de repente a andar o que la pared se cayera al abrir una puerta. Solo tiene sentido hablar de sorpresa a la luz de cierto horizonte de anticipación.[148] En definitiva, no se trata de tres fases diferentes, sino de una estructura unitaria de impresión-retención-protención. La retención y la protención no son algo pasado o futuro con respecto a la impresión originaria, sino que se dan de manera simultánea a ella. A la luz de la concepción heideggeriana de la unidad extática de la temporalidad como donación cooriginaria de pasado-presente-futuro, pueden detectarse interesantes homologías estructurales con el planteamiento husserliano que no habrían de pasarse por alto sin más.

§ 80

EL TIEMPO DE LA OCUPACIÓN Y LA INTRATEMPORALIDAD

Este parágrafo da un paso más en el análisis de la intratemporalidad. Además de la databilidad y la extensión, la intratemporalidad posee un carácter público y una dimensión significativa que todavía han quedado indeterminados.

## *1.*

## *El carácter público del tiempo*

Heidegger parte de la pregunta siguiente: ¿en qué sentido puede afirmarse que el tiempo es expresado y público? La intratemporalidad —es decir, el tiempo en que discurren los acontecimientos cotidianos, en que nos salen al encuentro los entes de los que regularmente nos ocupamos y en que comparecen también los otros— no es un fenómeno privado e inaccesible; más bien al contrario, es un tiempo público y compartido con los demás. Como escribe Heidegger, «puesto que el Dasein, en cuanto extático-temporal, ya está siempre abierto y, puesto que a la existencia le pertenece una interpretación comprensora, el tiempo deberá también haberse hecho público en la ocupación. Todo el mundo se rige por él, de tal manera que en alguna forma debe ser hallable por cualquiera» (SuZ: 544 / SyT: 426). El tiempo público es un tiempo común. La determinación heideggeriana del tiempo tiene en cuenta a los otros con quienes convivimos y de los que nos preocupamos, si bien apenas dice nada acerca de la dimensión intersubjetiva del tiempo.[149]

El interés de Heidegger se centra aquí en la posibilidad de calcular el tiempo. Toda datación de un acontecimiento en el mundo se produce siempre en el horizonte de un ocuparse del tiempo público, que se mide por medio de calendarios y relojes. El cálculo astronómico de los calendarios y el cómputo cronométrico de los relojes se fundan en el cuidado. El Dasein despliega su tiempo en la forma de un cálculo del tiempo (Zeitrechnung), cuya esencia —como se ha indicado en el parágrafo anterior— es la databilidad. Esta se alcanza a través de una publicación del tiempo (Veröffentlichung der Zeit) que tiene lugar en las coordenadas generales de nuestra convivencia con los otros. El tiempo público de calendarios y relojes es aquel en que comparecen los entes que están a nuestro alcance y simplemente presentes. Lo a la mano (zuhanden) y lo presente (vorhanden), a su vez, se dan en el tiempo y, por tanto, son intratemporales. El tiempo público, que se temporaliza en la modalidad de un cálculo del tiempo, se revela como el tiempo en que comparecen dentro del mundo los entes de los que nos ocupamos (besorgen).

Ahora bien, ¿cómo se da el Dasein su tiempo? ¿Cómo data el tiempo de sus quehaceres cotidianos? Se trata de saber cuáles son las condiciones de que dispone el cuidado para calcular, datar y medir el tiempo astronómico y calendárico. Esas condiciones tienen que darse en el horizonte de la ocupación inmediata del mundo. El Dasein cotidiano y caído ordena y planifica sus actividades con la ayuda de agendas y hojas de cálculo, de calendarios y relojes, de horarios escolares y laborales, de plantillas y otros utensilios similares. En lugar de identificar el cálculo del tiempo con la cuantificación, Heidegger indaga en la manera como el Dasein cuenta inmediata y regularmente con el tiempo. El análisis heideggeriano se remonta a una experiencia tan común y trivial como la de la observación diaria del desplazamiento del sol en el firmamento. Por su condición de arrojado, el Dasein está a merced de la fluctuación del día y la noche. Desde esta perspectiva, el Dasein cotidiano se comprende a sí mismo en sus ocupaciones diarias a partir de un «luego, cuando amanezca». El «luego» que es objeto de su ocupación se data en función de la salida del sol. Así decimos, «luego, cuando salga el sol, será tiempo para…» (SuZ: 545 / SyT: 427). El sol, por decirlo así, constituye una especie de «reloj natural» que determina el uso de cualquier tipo de «reloj artificial». Sirve para datar el tiempo de la ocupación. Y de esta datación surge la medida natural del tiempo: el día (Tag). De ahí nace la idea misma de una existencia cotidiana que se vive «todos los días» (tagtäglich) o, dicho de forma más coloquial, que se vive como «el pan nuestro de cada día».

El día es un fenómeno más complejo de lo que parece a simple vista y, más allá de la cuantificación, encierra una multiplicidad de maneras de vivirlo y experimentarlo en nuestras ocupaciones diarias. Hay días de trabajo y de descanso; hay días de cobro y de pago; hay días para nosotros y para la familia y los amigos; hay días de paz y sosiego, al igual que días de lucha e intranquilidad; hay días de felicidad y alegría, al igual que días de infelicidad y pena.

Asimismo, el sol también es accesible a los otros, está co-descubierto a los otros con quienes compartimos la apertura del mundo, de tal manera que todos pueden contar con él para la datación del tiempo. Esa datación está públicamente disponible gracias a un medidor del tiempo como el reloj. Se descubre así que la invención y utilización del reloj responden en el fondo al cuidado, que en este contexto puede entenderse como el «reloj interno» del Dasein que determina sus diferentes modos de relacionarse con el mundo propio, compartido y circundante.[150] Como se dice en Ser y tiempo:

*Esto implica que con la temporalidad del Dasein arrojado, abandonado al mundo y que se da tiempo, ya está descubierto algo así como el «reloj», es decir, un ente a la mano que, en su regular periodicidad, se ha hecho accesible en la presentación que está a la espera. (SuZ: 546 / SyT: 428)*

Los «relojes artificiales» manifiestan la relación entre las ocupaciones diarias y la medida del tiempo, es decir, tienen que sincronizarse con el «reloj natural», el sol, para que pueda hacerse accesible el tiempo primero descubierto por el astro rey. Nuestro sentido ordinario del tiempo es parte de nuestra existencia en un mundo significativo. El tiempo público también hace patente la significatividad del mundo.

## *2.*

## *El tiempo del mundo y la significatividad*

Antes de precisar el sentido ontológico del concepto de intratemporalidad (cf. § 81), es necesario caracterizar el tiempo de que nos ocupamos (besorgte Zeit). ¿Qué hacemos realmente cuando medimos «el tiempo» con la ayuda de un reloj? Como comenta Jean Greisch en sintonía con Paul Ricœur, la relación que Heidegger establece entre los fenómenos de «contar con el tiempo» y «calcular el tiempo» permite reconciliar el tratamiento agustiniano (el tiempo del alma entendido como afección y distensión) y el aristotélico (el tiempo del mundo guiado por el movimiento observable del sol).[151] Junto a su carácter público, hay que tomar en consideración otra dimensión: la significatividad. El tiempo hecho público tiene una naturaleza significativa y mundana. El fenómeno de la significatividad nos permite descubrir que hay un tiempo apropiado y otro inapropiado, uno oportuno y otro inoportuno. Así, el tiempo interpretado tiene la forma de un «tiempo para...» o, correlativamente, de un «no tiempo para…» (cf. SuZ: 547 / SyT: 429). El tiempo que se hace público y nos resulta significativo recibe el nombre de «tiempo del mundo» (Weltzeit), en el sentido ontológico de que pertenece al mundo. No hay que confundir el tiempo del mundo con el cósmico. El término «mundo» debe entenderse según los parámetros establecidos en el parágrafo 14. El «tiempo del mundo» no es otro que el tiempo del estar-en-el-mundo, que se caracteriza por la estructura del para-qué (Um-zu) propio de la conformidad y la significatividad (cf. SuZ / SyT: § 18). En resumen, el tiempo de que nos ocupamos puede definirse como sigue: «Este tiempo es datable, tenso, público y pertenece, en cuanto estructurado de esta manera, al mundo mismo» (SuZ: 548 / SyT: 429).[152] De forma gráfica, los cuatro aspectos fundamentales de la intratemporalidad que la descripción fenomenológica pone de relieve son:

RASGOS FENOMENOLÓGICOS DE LA INTRATEMPORALIDAD

Significatividad (Bedeutsamkeit) I

# *3.*

# *El fenómeno de la medición del tiempo y el modo de temporalización del ahora*

Tanto el reloj natural del sol como el artificial de pulsera determinan de manera pública el tiempo de nuestras ocupaciones y obligaciones cotidianas. Así, por ejemplo, decimos: cuando sean las cinco de la tarde, nos veremos en el salón de actos de la universidad; cuando se ponga el sol, nos encontraremos en el campo base; cuando amanezca, iniciaremos la marcha para coronar el pico. Pero ¿dónde está, entonces, el tiempo que leemos en el sol o en cualquier reloj de pulsera? ¿Qué significa la lectura del tiempo? A Heidegger no le interesan la discusión epistemológica en torno al tiempo ni los aspectos técnicos que permiten su medición, sino la determinación de su sentido ontológico-existenciario. Una vez más, lo que aquí está en juego es la condición de posibilidad del cálculo del tiempo y el uso de los relojes. De hecho, ya desde la Antigüedad y en el mundo rural, el Dasein que podríamos llamar «primitivo» disponía de diferentes artilugios de medición del tiempo, tales como el reloj de arena, el de agua y las longitudes de sombra proyectadas por un bastón en una pared o el suelo. El Dasein «moderno» perfecciona los sistemas de medición con ayuda de relojes mecánicos, digitales y atómicos. Pero tanto el Dasein primitivo como el moderno solo pueden medir el tiempo porque el Dasein mismo posee la capacidad de la medición. En última instancia, la medición del tiempo se funda en la temporalidad del Dasein y, más concretamente, en una determinada temporalización de ella.

Al determinar la hora con el uso del reloj, decimos —explícita o implícitamente— «ahora es tal o cual hora», «ahora es el momento de», «ahora es tiempo para». Como escribe Heidegger, «regirse por el tiempo, mirando la hora en el reloj, es esencialmente decir-ahora» (SuZ: 550 / SyT: 431). Esto es tan obvio, que no advertimos que en este modo de comprensión el ahora se entiende en términos de una presentificación que está a la espera. La datación que se lleva a

cabo mediante el uso del reloj se revela así como una presentificación (Gegenwärtigung) privilegiada de un ente que está ahí presente. Este tipo de temporalización presentificante también explica el especial énfasis que se pone en el «ahora» cuando se determina el tiempo. Esa presentificación se temporaliza en la unidad extática de un retener que está a la espera. El tiempo se hace presente en la posición que ocupa la mancilla del reloj o que señala el número de la pantalla digital.[153] El seguimiento presentante de las posiciones de la mancilla cuenta. Eso se logra solo al decir «ahora». El reloj no nos dice nada, a menos que nosotros lo preguntemos. El siguiente texto heideggeriano resulta muy ilustrativo:

En la medición del tiempo, el tiempo se hace público de tal manera que en cada caso y en todo momento y para cada cual comparece como «ahora y ahora y ahora». Y así, el tiempo «universalmente» accesible en los relojes se presenta, por decirlo así, como una multiplicidad simplemente presente de ahoras, sin que la medida del tiempo esté temáticamente dirigida hacia el tiempo en cuanto tal. (SuZ: 551 / SyT: 431)

La medición del tiempo confiere a este un acentuado carácter público. En este sentido, el tiempo del mundo trasciende la clásica división entre tiempo subjetivo y objetivo, entre tiempo interno y externo. Por una parte, el tiempo del mundo es «más objetivo que todo posible objeto» y, por la otra, «más subjetivo que todo posible sujeto» (SuZ: 553 y 554 / SyT: 433 y 434). El tiempo no es ni interior ni exterior. Más bien es el horizonte último y la condición de posibilidad de toda manifestación. La temporalidad originaria es el verdadero a priori y la fuente de todo sentido: «“El tiempo” no es algo que está-ahí ni en el “sujeto” ni en el “objeto”; no está “dentro” ni está “fuera”, sino que “es” “anterior” a toda subjetividad y objetividad, porque representa la condición de posibilidad de esta “anterioridad” misma» (SuZ: 554 / SyT: 434).

Por consiguiente, el tiempo del mundo no puede diluirse de manera subjetivista y tampoco ser cosificado en una mala objetivación. Estos dos escollos solo podrán evitarse si se logra comprender la forma en que el Dasein cotidiano concibe el tiempo desde la ocupación cotidiana. Esta última, que se da a sí misma tiempo, encuentra «el tiempo» en las cosas que comparecen «en el

tiempo». Por eso, la aclaración de la génesis del concepto vulgar de tiempo debe partir de la intratemporalidad.

§ 81

## LA INTRATEMPORALIDAD Y EL ORIGEN DEL CONCEPTO VULGAR DE TIEMPO

¿Cuál es la definición del tiempo que se manifiesta en el horizonte de la ocupación? ¿Cuál es el origen del concepto vulgar de tiempo, partiendo de la intratemporalidad? Pasamos así de un Dasein que cuenta consigo, del fenómeno de contar con el tiempo y contar el tiempo, a la numeración de las posiciones de una manecilla de reloj. En el parágrafo anterior, se mostró que el comportamiento en que uno se rige por el tiempo consiste en el uso del reloj. Dicho de otro modo: el tiempo vulgar y cotidiano se manifiesta en el desplazamiento de la aguja del reloj que numera los distintos ahoras. Curiosamente, esta concepción coincide con la definición aristotélica del tiempo: «Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después».[154] Heidegger traduce de la siguiente manera: «Porque el tiempo es lo numerado en el movimiento que comparece en el horizonte de lo anterior y posterior» (SuZ: 556 / SyT: 435). Como puede observarse, la traducción heideggeriana traspone en términos ontológico-existenciarios la definición aristotélica: el tiempo que se manifiesta en el uso del reloj «es lo numerado que se muestra en el seguimiento presentante y numerante del puntero en movimiento, de tal modo que la presentificación se temporaliza en la unidad extática con el retener y el estar a la espera horizontalmente abierta según lo anterior y posterior» (SuZ: 556 / SyT: 435). Esta cita condensa la esencia de la detallada interpretación ontológica del Libro IV de la Física, llevada a cabo en las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología (cf. GA 24: 327-362).[155] En Ser y tiempo, solo se analizan algunos aspectos de la teoría aristotélica del tiempo.

Después de Aristóteles —como afirma Heidegger— todas las discusiones sobre el tiempo se atienen fundamentalmente a la definición aristotélica, es decir, «tematizan el tiempo tal como este se muestra en la ocupación circunspectiva»

(SuZ: 556 / SyT: 435). El hincapié que hace Aristóteles en la numeración del movimiento expresa el modo natural de comprender y, por ende, fija de manera histórica la comprensión vulgar y precientífica del tiempo. El elemento distintivo de esta concepción del tiempo es la pura formalidad de la sucesión de ahoras. Así, el tiempo del mundo determinado por el uso del reloj recibe el nombre de «tiempo del ahora» (Jetzt-Zeit). Cuanto menos temáticamente andamos absortos en nuestras ocupaciones cotidianas, tanto más quedamos presos del ahora presente. Pasamos de un ahora a otro, sin apenas detenernos en lo que hacemos, sin pensar en el sentido de nuestras acciones. La comprensión vulgar del tiempo se muestra como una serie de ahoras constantemente presentes, como una secuencia, un fluir de los ahoras. Estos acaban convirtiéndose en puras presencias. En Ser y tiempo leemos:

La secuencia de los ahoras es concebida como algo que en cierto modo está-ahí, porque ella misma cae «dentro del tiempo». Decimos: en cada ahora es ahora, y en cada ahora ya se ha desvanecido el ahora. En cada ahora el ahora es ahora, y está, por ende, constantemente presente como él mismo, aunque también en cada ahora advenga y desaparezca cada vez un nuevo ahora. Aunque cambiando de este modo, el ahora da muestras, a la vez, de una constante presencia de sí mismo. (SuZ: 558-559 / SyT: 437)

Esta concepción del tiempo surte un peligroso efecto nivelador y encubridor. A diferencia del tiempo del mundo, la pura sucesión de ahoras ni siquiera puede datarse. Y, además, carece de significado. En la interpretación vulgar del tiempo, falta tanto la databilidad como la significatividad: «La caracterización del tiempo como pura sucesión no deja “salir a la luz” estas dos estructuras [del tiempo del mundo, J.A.]. La interpretación vulgar del tiempo las encubre» (SuZ: 557 / SyT: 436). Los ahoras quedan, por decirlo así, cortados, amputados, desvirados y, en cuanto amputados, se alinean meramente el uno junto al otro para conformar la sucesión. La nivelación y el encubrimiento del tiempo implícitas en la comprensión vulgar de este queda expresada en la tesis fundamental de la infinitud del tiempo. El tiempo se presenta, por lo pronto, como una sucesión infinita y continua de ahoras. La secuencia de ahoras no tiene interrupciones ni lagunas. Este tipo de caracterización hace imposible hallar en ella un comienzo y un fin. La infinitud del tiempo es responsable de que los acontecimientos y las

vivencias puedan en general desaparecer. La característica principal del tiempo infinito es el transcurrir (Vergehen): él es en cuanto transcurre. El tiempo no se deja apresar: aquel que quiere retenerlo, lo pierde. El tiempo —como el poderoso titán Cronos— deshace a aquel que intenta retenerlo entre sus manos.[156]

Pero ¿en qué se funda esta nivelación del tiempo y este encubrimiento de la temporalidad? En la incomprensión de la temporalidad originaria del Dasein característica de la vida impropia de la cotidianidad. Esta incomprensión no es fruto de la ignorancia ni un simple error susceptible de erradicarse, sino una ilusión originada en el cuidado mismo. En su caída en la condición de arrojado, el Dasein se interpreta inmediatamente desde la pérdida en el uno. Y, como ya se vio en el capítulo I de la segunda sección, el Dasein cotidiano huye ante la muerte y, por tanto, soslaya su propia finitud. El uno no hace otra cosa que encubrir la finitud intrínseca del Dasein, imposibilitando reconocer el origen de la secuencia de los ahoras en la temporalidad del Dasein. ¿Y cómo lo hace? Básicamente a través de la representación de un tiempo infinito e interminable en que la muerte nunca tiene lugar. Así leemos: «El único tiempo que se conoce es el tiempo público que, a fuer de nivelado, le pertenece a cualquiera, es decir, a nadie» (SuZ: 561 / SyT: 439).

No obstante, en el encubrimiento puede apreciarse la presencia latente de la temporalidad originaria, de la misma manera que tras los carnavalescos rostros con máscara pueden vislumbrarse los verdaderos rasgos faciales de una persona. Por ejemplo, cuando el Dasein habla del «pasar y transcurrir del tiempo», comprende mucho más de lo que quiere admitir. Esto significa que la temporalidad en que se temporaliza el mundo no está, a pesar de los encubrimientos, completamente cerrada. Cuando se habla del «pasar y transcurrir del tiempo», se da un impropio estar-a-la-espera de los ahoras, que a la vez olvida los que se escurren. Como ya se ha señalado, «el estar a la espera que presenta y a la vez olvida —en que se mueve la existencia impropia— es la condición de posibilidad de la experiencia vulgar del pasar del tiempo» (SuZ: 562 / SyT: 439). Pero incluso en esta pura secuencia de ahoras que es pasajera, se atisban trazos del tiempo originario, de la misma manera que en la comprensión cotidiana de la muerte se columbran los rasgos ontológicos de la inminencia, indeterminación y certeza.

Al fin, volvemos a encontrarnos con la misma tesis de fondo, repetida explícita e implícitamente a lo largo de Ser y tiempo: si bien los modos de existencia

impropios tienen legitimidad fenoménica, los modos propios poseen mayor primacía. Así, sin negar la validez de la concepción vulgar del tiempo, se afirma la superioridad de los modos de temporalización propios del Dasein. La temporalidad impropia de la comprensión cotidiana ve el tiempo desde el ahora y, por consiguiente, se temporaliza desde la presentificación. En cambio, la temporalidad propia, la temporalidad extático-horizontal del Dasein, ve el tiempo desde el advenir y, por consiguiente, se temporaliza desde el futuro. A este respecto, la conexión hegeliana entre tiempo y espíritu resulta particularmente apropiada para ilustrar de manera indirecta la interpretación del Dasein como temporalidad y la demostración del origen del tiempo del mundo en dicha temporalidad.

## — Anexo —

## Apropiación crítica de la noción aristotélica del «tiempo»

La ontología fundamental de Ser y tiempo muestra que el Dasein existe como comprensión de su propio ser y del ser de los entes intramundanos. Y esa comprensión se funda, a su vez, en la temporalidad originaria del Dasein (Zeitlichkeit). El problema es si esta apertura temporal se identifica con el sentido del ser en general: «¿Hay algún camino que lleve desde el tiempo originario hacia el sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como el horizonte del ser?» (SuZ: 577 / SyT: 451).

*Ser y tiempo concluye con este interrogante, dejando al lector en un estado de perplejidad similar al que nos produce la lectura del pasaje del Sofista platónico que encabeza el tratado heideggeriano. La respuesta a este interrogante se elabora en las mencionadas lecciones del semestre de 1927, en el marco de una compleja interpretación fenomenológica de las tesis sobre el ser de Kant, la filosofía medieval, la ontología moderna y la lógica. Pero la cuestión de fondo es la fundación temporal de la pregunta misma por el sentido del ser, un problema que obliga a diferenciar entre la temporalidad (Zeitlichkeit) como el sentido del ser del Dasein y la temporaneidad (Temporalität) como el sentido del ser mismo (cf. GA 24: 22).*[157]

Aquí resulta decisiva la introducción de la diferencia ontológica, la cual constituye el hilo conductor de la elaboración de la ontología de la temporalidad. El tránsito de la temporalidad existenciaria a la temporaneidad del ser no puede ser pensado ni expresado sin los términos de esta diferencia ontológica: la distinción entre ser y ente. Esta ya está latente en el Dasein y su existencia (cf. GA 24: 453-454). Tanto es así que la articulación del proyecto temporáneo del ser coincide con la interpretación y elaboración de la diferencia ontológica. Desde esta perspectiva, puede decirse que el itinerario de las lecciones de Marburgo pasa por tres estadios: el análisis de la temporalidad del Dasein, la temporaneidad del ser y la diferencia ontológica. Se trata, en definitiva, de transformar la ontología fundamental en la ciencia temporal y transcendental del ser (cf. GA 24: 23 y 460).

Pero la misma naturaleza de este proyecto hace imposible su realización, ya que la diferencia ontológica muestra que el sentido del ser en general no puede fundarse en el ente. Precisamente la introducción de la diferencia ontológica en Los problemas fundamentales de la fenomenología intenta evitar el riesgo, todavía presente en Ser y tiempo, de que la comprensión ontológica del ser en general se disuelva en lo óntico. De ahí que la distinción ontológica establezca la originaria copertenencia entre el ser y el Dasein, evitando así el doble riesgo que ha corrido la investigación filosófica hasta la fecha: el de disolver lo óntico en lo ontológico, y viceversa. Es por eso que en el último curso de Marburgo de 1928 se proponga transformar la ontología fundamental en una meta-ontología (Metontologie) que evidencia un cambio estructural en el planteamiento de la cuestión del ser: la analítica del Dasein tiene que comprenderse desde la analítica de la temporaneidad del ser y no al revés, como en el caso de Ser y tiempo. La necesidad y la prioridad de llevar a cabo esa misma analítica temporánea anuncian el giro del pensamiento heideggeriano (cf. GA 26: 201).

En este sentido, el análisis y la interpretación del concepto aristotélico del tiempo realizados en el curso Los problemas fundamentales de la fenomenología resulta clave para entender el proyecto de Ser y tiempo en su totalidad y no quedarse solo en la fase preparatoria de la analítica existenciaria del Dasein. Más allá de sus pormenorizadas reflexiones sobre el Libro IV de la Física y de corregir muchos de los errores que determinan la concepción moderna del tiempo,[158] lo que realmente resulta interesante desde el punto de vista del pensamiento heideggeriano es el tránsito de la experiencia cotidiana del tiempo al sentido latente de temporalidad de la que esta emerge. Se trata de mostrar cómo los análisis aristotélicos se fundan en la temporalidad originaria del

Dasein. Según se ha señalado, la interpretación heideggeriana tiene que valorarse desde su propio proyecto filosófico que, conforme al plan de Ser y tiempo, consiste en establecer la pregunta por la diferencia entre ser y ente, es decir, plantear la cuestión por el ser y el tiempo de tal manera que permita pensar el ser y el tiempo en su diferencia con respecto al ente. Heidegger reserva el concepto latinizado Temporalität para este tercer significado del tiempo.

Aristóteles no se ocupó de forma explícita del tiempo del ser. Pero a pesar de esa insuficiencia, ningún estudio serio del tiempo puede verse dispensado de un debate con el filósofo griego (cf. GA 24: 329). ¿Por qué se siente Heidegger tan próximo al Estagirita? ¿Qué explica su parentesco filosófico? Evidentemente, no solo su fuerza fenomenológica, sino sobre todo su profunda capacidad interrogativa a la hora de determinar la naturaleza del tiempo. El tratado aristotélico sobre el tiempo se despliega en dos direcciones: hacia la pregunta acerca de la existencia del tiempo y hacia la cuestión de la naturaleza del mismo. Aristóteles se ocupa con amplitud de la esencia del tiempo, mientras que dedica a la cuestión de su modo de ser solo el capítulo final del Libro IV de la Física.

## *1.*

## *La existencia del tiempo*

A pesar de la escasa atención que Aristóteles presta a la pregunta de dónde y cómo existe el tiempo, su presentación de las aporías y las dificultades implícitas en esta cuestión resulta sumamente importante para comprender el problema del tiempo. Como comenta Heidegger: «Al tiempo pertenecen lo pasado y lo futuro. El pasado y el futuro tienen el carácter de una nihilidad. […] De acuerdo con sus conceptos, el pasado y el futuro no son: en el fondo, solo el presente, el “ahora”, es» (GA 24: 331). Tenemos así que el tiempo es, por una parte; pero, por la otra, no es. Hay distintas razones que explican la ambigüedad: el tiempo es una propiedad universal y esencial de todo ente; este último es temporal, lo que significa que cuanto existe es en el tiempo. Y, sin embargo, rebasa la línea de lo particular y lo universal. Si el tiempo que existe es él mismo en el tiempo,

entonces la pregunta por la existencia del tiempo acaba por moverse en un círculo. La misma pregunta por la esencia y por el ser del tiempo problematiza el concepto aristotélico de sustancia (ousia) y señala sus límites: o bien el tiempo es una sustancia dependiente, o bien su naturaleza como un ente existente es puramente accidental. Pero esta disyuntiva queda en entredicho por el mismo carácter del tiempo: pertenece al ente en la medida en que este se mueve y reclama tiempo, pero, en otro sentido, este último se halla separado del movimiento.[159] El movimiento del ente no tiene ninguna influencia sobre el tiempo: «El tiempo pasa, mientras que el movimiento está detenido. […] Las posiciones permanecen, el tiempo corre» (GA 24: 337 y 338).

El movimiento de las agujas de un reloj muestra el paso del tiempo, pero este no se identifica con las agujas. Acompaña a todo aquello que se mueve, pero no pertenece a ningún ente concreto. La pregunta de si el tiempo es una sustancia o un accidente, al igual que la de si el tiempo es algo o nada, no puede responderse, pues el tiempo oscila de alguna manera entre ambas determinaciones. Cuestiona la diferencia entre ser y no-ser y pone en entredicho el principio aristotélico de no contradicción.

## *2.*

## *La naturaleza del tiempo*

Heidegger traduce la definición aristotélica del tiempo del Libro IV de la Física en los siguientes términos:

El tiempo es algo numerado que se muestra en la perspectiva y para la perspectiva del antes (Vor) y del después (Nach) respecto del movimiento: o, dicho más brevemente, algo contado del movimiento con el que nos encontramos en el horizonte de lo anterior (Früher) y de lo posterior (Später). (GA 24: 333)

La definición es compleja. De entrada, se muestra que el tiempo es algo en conexión con el movimiento. Su definición remite a la localización del tiempo. Este se halla de alguna manera referido al movimiento de los entes. El transcurso del tiempo se mide a partir del movimiento del ente que tiene extensión y que se mueve de un lugar a otro o que permanece en su sitio (cf. GA 24: 343). La cantidad de tiempo transcurrido se determina por el contar de las agujas del reloj en movimiento, por la medición de la distancia del sol recorrida sobre el horizonte o por el espacio de tiempo entre lo anterior y lo posterior.

Heidegger realiza algunas observaciones muy interesantes acerca de la relación aristotélica entre tiempo, movimiento y cambio de lugar. Por de pronto, no hay que limitar el movimiento a nuestra comprensión moderna del cambio de lugar (como movimiento en el espacio). Los griegos no entendieron el espacio en cuanto receptáculo donde se mueven las cosas. El lugar (topos) se comprendía desde el ente natural y no desde el sentido moderno de la posición que ocupa una masa en movimiento. Aristóteles nunca redujo un ente natural a su extensión material. Un ente se mueve en su lugar y permanece en él hasta que algo lo saca de ahí, esto es, un ente tiende en cada caso al lugar natural que le corresponde. Así, por ejemplo, el aire se mueve hacia arriba y la tierra hacia abajo. El ente natural, por tanto, tiene una dirección que le es propia. De ahí que sea un error interpretar el análisis aristotélico del lugar y el tiempo desde nuestra comprensión moderna del cambio de lugar. En la concepción moderna, un ente es movido y cambia de lugar por un influjo externo. Para Aristóteles, en cambio, el movimiento pertenece a la naturaleza del ente.

Esta discusión sobre el lugar (topos) lleva a Heidegger a uno de sus descubrimientos centrales en la interpretación del texto aristotélico: la afirmación de que la extensión y el movimiento de los cuerpos no se comprenden en el sentido moderno de espacio, sino primariamente en el del tiempo. No resulta difícil apreciar que la interpretación heideggeriana de Aristóteles se mueve en cierto modo en las coordenadas del concepto de la espacialidad de los entes intramundanos desarrollado en Ser y tiempo, liberando la ontología aristotélica del movimiento del concepto cartesiano de res extensa. Cuando uno lee en este contexto la frase «[…] el útil tiene su lugar propio. [Y, J.A.] el lugar propio es siempre el preciso “ahí” o “aquí” al que un útil pertenece en propiedad» (SuZ: 137 / SyT: 128), no puede sino asombrarse de la increíble capacidad de Heidegger de dejar hablar a Aristóteles en su propio lenguaje.

# 3.

## *La relación entre tiempo y movimiento*

¿Cuál es la relación entre tiempo y movimiento? Obviamente, no son lo mismo, a pesar de que experimentamos el tiempo en relación con el movimiento. Este último (kinesis) es para Aristóteles mucho más que un simple cambio de lugar. Un ente puede moverse incluso cuando permanece en el mismo sitio, por ejemplo, en el sentido de que sufre una transformación que no altera su posición. La forma más simple que menciona con frecuencia en su análisis del movimiento es el desplazamiento, el cambio de lugar, es decir, el movimiento que conocemos como físico. Con la idea del movimiento como el tránsito de algo a algo, Aristóteles habría permitido, a juicio de Heidegger, conectar el movimiento con el tiempo.

El tiempo se piensa como medida del movimiento y el reposo. Aristóteles distingue entre movimiento y tiempo: mientras que el primero está siempre en el móvil y solo allí donde se halla el móvil, el tiempo está en todas partes.[160] Pero, en opinión de Heidegger, la cuestión de la esencia del tiempo se halla ligada a la pregunta sobre la relación que el tiempo guarda con el movimiento (cf. GA 24: 333). Solo experimentamos cosas en movimiento, pero no el movimiento mismo. El tiempo no cesa aun cuando el ente moviente entre en reposo. Es solo este tránsito, este pasar, este discurrir. Por ejemplo, no está en el movimiento de las agujas de un reloj, aunque podamos medir el tiempo con su movimiento. Esta es una indicación de que la esencia del tiempo no se halla vinculada al espacio. La cosa que se mueve está siempre en el espacio. Pero el tiempo no es la medida del espacio, ya que también pasa cuando las agujas permanecen inmóviles. Transcurre inagotablemente. El movimiento no es tiempo; antes bien, el movimiento es en el tiempo, que se experimenta en conexión con aquel, pero siempre permanece fuera, al margen de la cosa que se mueve.

La concepción aristotélica del tiempo responde a una visión óntica y espacial que lo interpreta como una sucesión de ahoras (Jetztfolge). Es la forma vulgar de experimentarlo. El tiempo aristotélico se mueve en un horizonte cronométrico y naturalista que impide comprender la constitución temporal de la vida humana. El hecho de que el filósofo griego contemple el movimiento desde el

presupuesto ontológico de la presencia no le permite ver el fenómeno del tiempo desde la temporalidad extática del Dasein. La temporalidad no puede reducirse al proceso de un móvil. De la misma manera que la existencia no se deja limitar a su simple posición en el mundo, tampoco es posible reducir el tiempo a un ahora presente. La temporalidad propia del Dasein rebasa el tiempo presente de lo ónticamente dado, es decir, transciende el tiempo presente en cuanto proyecta siempre nuevas posibilidades.

Heidegger ve en el análisis aristotélico del antes y el después que miden el tiempo algo así como el tiempo del mundo (Weltzeit), el horizonte en que se experimentan los entes. Podemos contar y ver el tiempo porque somos temporales. El «ahora ya no» que ha pasado, el «todavía no» que habrá de pasar y el «ahora-aquí» del hacer presente lo que es esbozan un acceso fenomenológico a la temporalidad, entendida como el horizonte de esta tensión entre pasado y futuro en que se encuentra todo ente. De ahí que Heidegger escriba:

Estas tres determinaciones conocidas por Aristóteles, el «ahora» (Jetzt) y las modificaciones del «entonces» (Damals) entendido como ahora-ya-no y del «luego» (Dann), como el ahora-todavía-no son la autointerpretación de los comportamientos que caracterizamos como anticipar, retener y presentificar. (GA 24: 367)

Como se sabe, este sentido originario no fue desarrollado por Aristóteles, pero Heidegger lo recibe con los brazos abiertos como un regalo para su exploración del sentido de la temporalidad. Esta triple dimensión del tiempo como pasado, presente y futuro obliga a ver el tiempo de una manera distinta. Ya no se trata de la medición de una serie de ahoras. El tiempo se despliega en cada instante, conservando el eco del pasado y proyectándose hacia el futuro. No es reversible, sino que está dirigido al futuro. De ahí que el futuro posea cierta prioridad en el transcurrir y el pasar del tiempo.

# *4.*

## *Alma y tiempo*

La definición aristotélica del tiempo —según el comentario de la traducción abreviada de Heidegger, «el tiempo es algo numerado respecto del movimiento que se encuentra en el horizonte de lo anterior y lo posterior [esto es, en la perspectiva del antes y el después, J.A.]» (SuZ: 556 / SyT: 435)— no se centra en el número del movimiento en cuanto tal, sino en el número del movimiento en cuanto se numera un ente movido. El tiempo pertenece tanto a lo que numera, el alma, como a lo que es numerado, el ente. Es un contar y también un ser-contado. En este contexto, Heidegger se hace eco de la conexión que Aristóteles establece entre tiempo y alma: «El tiempo es lo numerado. Si no hay alma, entonces no hay ningún numerar, nada que numere, y si no hay nada que numere, no hay numerable ni numerado. Si no hay alma, no hay tiempo».[161]

Pero no es posible que Aristóteles quiera decir aquí que el tiempo existe solo en el alma o que es un fenómeno puramente subjetivo. En la medida en que declara la independencia del tiempo con respecto al movimiento, también concibe el tiempo como el horizonte que delimita el cosmos que abarca cuanto existe y que, como tal, permite que las cosas en el mundo existan en el tiempo. Según la provocativa y sugestiva interpretación heideggeriana, el tiempo en Aristóteles está tanto en el alma como en el mundo, no es ni subjetivo ni objetivo. Heidegger llama la atención sobre el hecho de que el filósofo griego no desarrolla la pregunta por la existencia del tiempo. Con todo, destaca el esfuerzo aristotélico por conectar el tiempo con el alma humana. Una intuición que más tarde Heidegger magnificará ontológicamente con la equiparación de Dasein y temporalidad, equiparación que es el núcleo de la analítica existenciaria de Ser y tiempo.

La destrucción heideggeriana del concepto aristotélico de tiempo pone de relieve que la concepción vulgar de este último presupone la comprensión del tiempo originario. Heidegger se propone, precisamente, la tarea de explicitar ese otro sentido de tiempo, tarea que lleva a cabo en Ser y tiempo. A pesar de criticar el concepto vulgar de tiempo desarrollado por Aristóteles, encontramos en la interpretación heideggeriana de la Física numerosas fuentes para este proyecto

que evidencian una estrecha conexión con las reflexiones del pensador griego. Heidegger muestra que en la definición aristotélica del tiempo proteron y isteron significan «anterior» y «posterior» y no tanto «antes» y «después» en un sentido espacial. Esto allana el camino para comprender el tiempo como tránsito. Heidegger también muestra que este carácter del tiempo se hace visible en el hecho de que el alma perceptiva se remite a su mundo en términos temporales: «Solo puedo decir “luego” si estoy a la espera de alguna cosa, es decir, solo si el Dasein, en cuanto existente, está a la espera» (GA 24: 366).

En resumen, cuando utilizo las expresiones temporales «luego», «antes» o «ahora», estoy refiriéndome al mundo, a lo que pasa en el mundo que me rodea. El tiempo normal que hace presente las cosas y en que se manifiestan los entes intramundanos remite en última instancia a la temporalidad originaria del Dasein. Con ello queda abierto el camino de Ser y tiempo y la determinación del tiempo como horizonte de manifestación del ser.

## § 82

## CONFRONTACIÓN CON LA CONCEPCIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE TIEMPO Y ESPÍRITU EN HEGEL

Las numerosas referencias a diferentes textos hegelianos en torno al concepto de tiempo pretenden esclarecer, por vía del contraste, la diferencia entre la interpretación ontológico-existenciaria de la temporalidad del Dasein y la determinación hegeliana de la relación entre espíritu y tiempo. El puzzle de textos de la Enciclopedia, la Fenomenología del espíritu, Lecciones de la filosofía de la historia y la Ciencia de lógica tiene el propósito de mostrar que la noción hegeliana del «tiempo» se mueve plenamente en la dirección de la comprensión vulgar de este. A juicio de Heidegger, Hegel es el sucesor más digno de Aristóteles «por el hecho de que ese concepto [de tiempo, J.A.] constituye la elaboración conceptual más radical de la comprensión vulgar del tiempo» (SuZ: 565 / SyT: 442). Pero esto no implica un menosprecio de la filosofía de Hegel. Ni mucho menos. Lo que Heidegger quiere señalar es que la filosofía depende en gran medida del pensamiento griego. En el caso de Hegel, no se trata de una simple adopción pasiva de Aristóteles, sino de una comprensión y apropiación positivas (cf. GA 21: 265). En este sentido, este parágrafo no aporta nada nuevo a los análisis fenomenológicos de parágrafos anteriores.

## § 83

## LA ANALÍTICA TEMPORAL-EXISTENCIARIA DEL DASEIN Y LA PREGUNTA ONTOLÓGICO-FUNDAMENTAL POR EL SENTIDO DEL SER EN GENERAL

Las dos secciones publicadas de Ser y tiempo en la primavera de 1927 acaban, como otros muchos escritos heideggerianos, con un breve balance de la obra y una batería de preguntas que abre el horizonte de la temática del tercera sección, anunciada de manera programática en la «Introducción», pero que al final no vio la luz. Ser y tiempo concluye retomando la pregunta planteada al principio: «La meta es la elaboración de la pregunta por el ser en general» (SuZ: 575 / SyT: 449). La analítica existenciaria solo es un camino, una etapa previa y preparatoria que vuelve metódica y fenomenológicamente accesible el desarrollo de esa pregunta. La filosofía, entendida como ontología fenomenológica (cf. SuZ / SyT: § 7), parte de la hermenéutica del Dasein. Las extensas investigaciones fenomenológicas sobre los diferentes modos de ser del Dasein han mostrado que el descubrimiento de la temporalidad como horizonte último de sentido es tanto un final como un nuevo comienzo.

Es un final en cuanto facilita una nueva comprensión de la existencia humana en términos de cuidado. Hemos visto que el Dasein no solo comprende el ser de los entes que le salen al encuentro en su trato con el mundo y su propio ser, sino que también se caracteriza por poseer cierto grado de precomprensión del ser en general. Llegados a este punto, surge una nueva pregunta: ¿puede la analítica preparatoria del Dasein dar respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general? Ambas preguntas están relacionadas, pero no son idénticas. La cuestión por el ser se interroga por la unidad diferenciada que posibilita toda manifestación y comprensión, incluida la del mismo Dasein. La búsqueda de una respuesta a esa nueva pregunta da inicio a una nueva fase del pensamiento heideggeriano, más conocida como el viraje (Kehre).[162]

En otras palabras, ¿puede la ontología fenomenológica del Dasein fundarse en sí

misma o requiere también de un fundamento óntico? Este interrogante plantea el problema de la autorreferencia de la ontología fundamental. La analítica del Dasein solo muestra el camino, pero en sí misma es perspectivística, así que no puede aportar el fundamento buscado. Para evitar este problema, hay que ir más allá del punto de vista de la analítica existenciaria: la hermenéutica del Dasein tiene que convertirse en una hermenéutica del ser. Desde la óptica de la necesidad de este «giro», el tiempo no solo constituye la condición de posibilidad de la integridad del Dasein, sino también el horizonte del ser mismo (cf. SuZ: 577 / SyT: 451). El ser mismo posee un carácter «temporal» que le es propio: la temporaneidad (Temporalität).[163] Aquí acaba la parte publicada de Ser y tiempo.

El problema con que se encuentra Heidegger al finalizar Ser y tiempo es el de cómo establecer un puente entre dos preguntas: la por la temporalidad del Dasein y la por la verdad. Como comenta el mismo filósofo en diferentes declaraciones autobiográficas, en Ser y tiempo se atisba el paso de la temporalidad a la verdad, si bien este no se llevó a cabo.[164] Una de las razones esgrimidas por Heidegger para explicar el inacabamiento de la obra son los «residuos subjetivistas» que la atraviesan.[165] En una nota marginal de su manuscrito, observa: «Dos preguntas distintas puestas aquí una tras otra: se presta a malentendidos, sobre todo con respecto al papel del Dasein» (SuZ: 9b / SyT: 30b). El proyecto de presentar una ontología fundamental a través de una analítica existenciaria del Dasein supone —como ha señalado muy gráficamente Cristina Lafont— «el intento de seguir una estrategia transcendental sin un sujeto transcendental».[166] Pero esto no es posible en el marco de la clásica distinción entre empírico y transcendental. La transformación hermenéutica de la fenomenología requiere de un nuevo marco conceptual que haga posible dicha transformación. Aquí es donde interviene la «diferencia ontológica».

Las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, impartidas inmediatamente después de la publicación de Ser y tiempo, dan algunas indicaciones de cuál es el camino que habría tenido que seguir la obra magna de Heidegger y de cómo entender la mencionada diferencia ontológica.[167] Esas lecciones dejan claro que la temporalidad del Dasein, analizada pormenorizadamente en la parte publicada del texto heideggeriano, debía haberse enmarcado en un tratamiento más extenso de la cuestión de la temporaneidad del ser (Temporalität des Seins). La ontología no es otra cosa que ciencia temporánea (temporale Wissenschaft). Esto solo se pone de manifiesto cuando el ser no intenta comprenderse a partir del ente, como sucede en el caso

de la tradición metafísica desde el inicio mismo de la filosofía occidental. Para ello hay que tener en cuenta y desarrollar la diferencia ontológica entre ser y ente, al mismo tiempo que se lleva a cabo una destrucción de la historia de la metafísica. Solo así se logra comprender que el tiempo es el verdadero horizonte de la pregunta por el sentido del ser.

# CODA

*¡Llega a ser el que eres!*

Píndaro, Pítaca II, 73

## *SER Y TIEMPO Y LA HERMENÉUTICA DE SÍ*

La relación de una persona consigo misma y su mundo es uno de los temas centrales del pensamiento heideggeriano. Esta cuestión, a pesar de constituir uno de los aspectos más importantes de la existencia humana, ha sido arrinconada con frecuencia por la historia de la filosofía, más preocupada por establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento humano que por cuidar de uno mismo. Desde esta perspectiva, la filosofía se concibe como terapia y cuidado del alma, como un arte que ayuda a explicar y comprender temas capitales, como la felicidad, el miedo, el amor, la enfermedad, la agresividad y la muerte, por ejemplo. La filosofía se convierte así en un eficaz instrumento para la autorrealización de la vida humana, en una vía que permite al hombre liberarse de sus preocupaciones y volver a sí.[168] Sócrates aparece precisamente en esta actitud de concentración en sí mismo al inicio del Banquete.[169] Una de sus enseñanzas es que no hay que preocuparse de lo que se tiene, sino de lo que se es. Hay que saber en qué consiste nuestro ser real. Para Sócrates, se trata de nuestra calidad de ser, de nuestro modo de ser. Conocerse a uno mismo es preocuparse de sí, es decir, desviar la atención de lo que no es nuestro ser verdadero, para volver a lo que somos realmente. Desde Platón hasta el final de la Antigüedad, como ha señalado Pierre Hadot, el cuidado de sí ha sido practicado en todas las escuelas filosóficas mediante ejercicios espirituales: de la meditación y el examen de conciencia, a la concentración sobre el presente y el estímulo de la imaginación pasando por la lectura, la escritura y la conversación.[170] Ejercicios que, gracias al reflorecimiento de las escuelas

helenísticas durante el Renacimiento, mantienen vivo el tema del cuidado y el conocimiento de sí. Sin duda, Montaigne es un ejemplo excelente: toda su obra se nutre de la materia de su vida, está inspirada en el cuidado de sí, aunque la noción misma no aparezca más que de manera episódica. Luego sigue presente en la filosofía moral del siglo XVIII. También encontramos puntos de vista parecidos en Kant, en particular en el capítulo de la Metafísica de las costumbres consagrado a los deberes para uno mismo: el principio de estos deberes hacia uno es precisamente el conocimiento de sí, entendido como un examen de la pureza de nuestra intención moral.

El cuidado de sí como categoría filosófica reaparece con fuerza en el siglo XIX. Con Goethe, asistimos al renacimiento del antiguo motivo del cuidado que tortura a los hombres. El tema entra en escena al final de Fausto II, poco antes de la muerte del héroe, cuando el cuidado acaba por cegarlo. Y para Goethe, como para los filósofos antiguos, el hombre no puede liberarse del cuidado más que en la toma de conciencia del valor infinito del momento presente. En Nietzsche, encontramos de nuevo la idea clásica de que las inquietudes humanas sofocan la preocupación de sí mismo. En las Consideraciones intempestivas (III, 3), podemos leer: «Todas las instituciones humanas están destinadas a impedir que los hombres sientan su vida a causa de la dispersión constante de sus pensamientos».[171] Los quehaceres diarios y las rutinas de la vida protegen a los hombres de la preocupación por ellos mismos y de la angustia de existir.

El análisis heideggeriano de la existencia humana se sitúa en las mismas coordenadas. Para él, la noción de «cuidado de sí» es una tautología. No hay más que cuidado de sí o, dicho de otra forma: el cuidado constituye al ser humano, es su modo de ser propio y genuino.[172] Uno de los elementos constitutivos de la existencia humana es el hecho de estar siempre delante de sí, abierto hacia el futuro, sin ser nunca totalmente él mismo. Sin embargo, hay diferentes maneras de preocuparse de sí. El cuidado, que debería ponernos en presencia de nosotros mismos, corre el riesgo de dispersarse en la medida en que andamos casi siempre ocupándonos de asuntos y cuidándonos de situaciones que configuran la trama de nuestra vida cotidiana. Esta inmersión y absorción en las obligaciones diarias nos arrastra a la impropiedad. Como en la filosofía antigua, hay en Heidegger un intento de superación de esta situación de des-preocupación por uno mismo. En su caso, no se logra por medio de la serenidad grecorromana conquistada en la conversión hacia el yo, sino —al contrario— por la angustia que experimentamos cuando el mundo queda suspendido en la insignificatividad sin más.[173] La angustia pone entre paréntesis la validez del mundo cotidiano y

permite volver la mirada sobre uno mismo.

Desde el horizonte de este breve recorrido histórico por la noción clásica del «cuidado de sí»,[174] puede afirmarse que Ser y tiempo se ocupa largamente de la cuestión de qué significa ser sí-mismo, de cómo cambiar la dirección de una vida tendencialmente impropia a una propia; en definitiva, de cómo impulsar al ser humano a replegarse sobre sí y reapropiarse de sí. Cada individuo es un sí-mismo, posee cierto grado de comprensión del sentido de su ser y del ser en general. En muchas de las páginas que Heidegger consagra a la noción del «cuidado», se recuerda que también es el esmero y la devoción que se dedica a una tarea, la solicitud que se muestra por los otros y, sobre todo, la inquietud que uno muestra por sí mismo. Ser y tiempo invita al lector a realizar un viaje de autodescubrimiento, a iniciar un proceso de autoanálisis.[175] Según Heidegger, «es el ser mismo lo que le va cada vez a este ente» (SuZ: 57 / SyT: 68). En otras palabras, la existencia del Dasein se halla siempre en juego. Esta tensión que atraviesa la existencia de todo individuo queda claramente reflejada en la conocida diferencia entre propiedad e impropiedad. Como se señala en Ser y tiempo, nos encontramos ante dos modos de existencia, de realizacion de la mismidad (Selbstheit): uno impropio, expresado en la fórmula «uno-mismo» (Man-selbst), y otro propio, condensado en la expresión «Dasein mismo» (Dasein-selbst). De hecho, el Dasein ya siempre vive en esta oscilación entre impropiedad y propiedad. Su existencia se despliega en este espacio intermedio. Por ello, no resulta extraño que en las lecciones Los problemas fundamentales de la fenomenología se afirme que el verdadero problema filosófico es el de la unidad del concepto de ser (cf. GA 24: 218-251).

En este sentido, Heidegger plantea una cuestión que ha determinado el curso de la filosofía moderna: ¿cómo se constituye la conciencia de sí? Se trata de una cuestión presente en Descartes, Kant y muchos otros pensadores modernos. También aborda uno de los temas centrales del neokantismo y la fenomenología, dos tradiciones que Heidegger conocía muy bien. Desde sus primeras lecciones en Friburgo tomó activamente parte de este debate, en particular en La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo (1919), Problemas fundamentales de la fenomenología (1919 / 20), Fenomenología de la intuición y la expresión (1920), Observaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers (1919 / 21) y en Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (1921 / 22). En esos años, desarrolló lo que se conoce como una «ciencia originaria de la vida» en el marco de una transformación hermenéutica de la fenomenología. Eran años en que abordó intensamente el problema del sí-

mismo (Selbst) y de la mismidad (Selbstheit). Sus esfuerzos filosóficos se concentraron sobre todo en una cuestión que ha ocupado y todavía ocupa a la filosofía contemporánea: ¿hasta qué punto remiten nuestras vivencias a un «yo» o a un «sí-mismo»? Si tal fuera el caso, ¿cómo se manifiesta este sí-mismo? ¿Es posible investigar el ámbito de la mismidad de manera reflexiva sin distorsionar su modo primario de donación? En otros términos: ¿puede describirse y aprehenderse fenomenológicamente la mismidad o solo somos capaces de aproximarnos a ella de forma negativa?

Tomando como hilo conductor la cuestión del sí-mismo, se abordan a continuación los siguientes tres temas. En primer lugar, se enmarca la noción heideggeriana del «sí-mismo» en el contexto de las teorías contemporáneas sobre la mismidad. En segundo lugar, se analiza la dimensión práctica de la existencia del Dasein. Cada individuo vive en un entramado significativo de relaciones productivas orientadas hacia el futuro y definidas por la estructura del cuidado. Y, en tercer lugar, se examina la dimensión fenomenológica y existenciaria del Dasein, resaltando el carácter irreductible de la perspectiva de primera persona que se manifiesta en el fenómeno de la llamada de la conciencia.

# 1.

# TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LA MISMIDAD

La discusión contemporánea anglosajona en torno al fenómeno de la mismidad (Self-hood) abarca gran diversidad de disciplinas, que analizan el sí-mismo (Self) desde una perspectiva vivencial, lingüística, dialógica, corporal, social, ética, ecológica y narrativa, por citar algunos ejemplos. Pero con independencia del tipo de aproximación, parece claro que el sí-mismo, el mundo y los otros están estrechamente interrelacionados. En el amplio campo de los llamados «Estudios de la conciencia» (Consciousness Studies) —que van de la fenomenología, la hermenéutica y la psicología a la neurociencia, la filosofía analítica, las ciencias cognitivas y el budismo—, podemos distinguir cuatro posicionamientos básicos con respecto al fenómeno de la mismidad.[176]

## 1.1

## LA DIMENSIÓN FUNCIONALISTA Y BUDISTA: EL SÍ-MISMO COMO REPRESENTACIÓN E ILUSIÓN

Uno de los representantes del funcionalismo, Thomas Metzinger, propone en su libro Being No One un análisis representacionalista del símismo consciente y llega a una conclusión contundente: «No existe algo como un sí-mismo en el mundo. Nadie nunca fue o ha tenido un sí-mismo».[177] Así, la noción de «sí-mismo» (Self) puede eliminarse en cualquier propósito científico y filosófico. Nos hallamos ante una entidad puramente teorética que no cumple ninguna función explicativa. Se trata de un mero constructo representacional. Cada vez que hablamos de un «sí-mismo», cometemos lo que él llama una «falacia

fenomenológica»: confundimos el contenido de un proceso autorrepresentacional con una entidad en verdad existente.[178] Lo único que existe son ciertos tipos de procesamiento de información que se automodelan. La definición clásica del sí-mismo, según la cual este es una sustancia ontológica que existe aislada del resto del mundo, es una mera representación.

De manera similar, aunque desde una perspectiva diferente, nos hallamos ante la postura budista de Miri Albahari. En su libro Analytical Buddhism afirma que el sí-mismo es una ilusión; se ha comprendido erróneamente en términos de esencia inmutable, un sujeto que permanece inalterable y que es el agente responsable de las acciones.[179] La autora trae a colación casos de despersonalización para rebatir esta tesis clásica. En casos patológicos como estos, nos topamos con sujetos que experimentan sentimientos y pensamientos de una manera única, pero sin ningún sentido de propiedad personal.[180] Aquí el sentido del sí-mismo no va acompañado de una autoconciencia independiente realmente existente; antes bien, lo único que puede registrarse es una plétora de emociones, pensamientos y percepciones. La naturaleza ilusoria del sí-mismo se debe al hecho de que este no posee el estatus ontológico que suele atribuírsele. La realidad es que el sí-mismo va generándose a través de la repetición de actos de identificación acompañados por una conciencia testimonial (witness-consciousness) de las vivencias.

## 1.2

## LA DIMENSIÓN PRAGMÁTICA: EL SÍ-MISMO COMO HABLANTE

En el campo de la pragmática y la filosofía de la acción, el sí-mismo se comprende como un sujeto que actúa y usa el lenguaje en determinados contextos de habla. De hecho, los propios actos del discurso son acciones y, por implicación, los hablantes también agentes. En J. Langshaw Austin, John Searle, Ludwig Wittgenstein y Jürgen Habermas, encontramos diferentes investigaciones dirigidas a establecer las condiciones de posibilidad del uso efectivo del lenguaje. La pragmática no se interesa tanto por el análisis de las proposiciones y su estructura lógica como por el acto de hablar, la naturaleza del hablante, la relación entre interlocutores y oyentes y el espacio de significación

compartido por los hablantes de una comunidad lingüística. Se trata, pues, de un juego de lenguaje coherente, en que las reglas que gobiernan el empleo de un término forman un sistema con las que gobiernan el empleo de otro. La concepción pragmática nos traslada de un proceso de entendimiento, entendido como simple flujo de información entre emisor y receptor, a una interacción entre sujetos lingüísticos capaces de autocomprenderse y establecer un acuerdo por medio del uso del lenguaje. La teoría del significado como uso y la teoría de los actos de habla permiten pasar del simple análisis semántico-formal de las oraciones al de las acciones lingüísticas y de los hablantes. Este nuevo tipo de investigación hace hincapié en la enunciación y los contextos de interlocución, es decir, en el propio acto de decir, que designa reflexivamente a su interlocutor. Con ello entran en escena el yo y el tú de la situación de interlocución.

## 1.3

## LA DIMENSIÓN NARRATIVA: EL SÍ-MISMO COMO NARRACIÓN

Esta es una forma bien distinta de concebir al sí-mismo, que parte del hecho de que los seres humanos poseen algún tipo de autocomprensión. Como apunta Charles Taylor, los seres humanos son animales capaces de autointerpretarse.[181] Tener un sí-mismo —es más, ser un sí-mismo— es algo en lo que uno está existencialmente envuelto. De acuerdo con la aproximación hermenéutica —sostenida por autores como Paul Ricœur—, el sí-mismo no es algo acabado y transparente a sí, una cosa estática e inmutable, sino más bien algo sometido a un cambio constante y que se manifiesta a través de los proyectos de cada uno. El sí-mismo, por decirlo así, es el resultado de una forma peculiar de organizar la propia vida. Ante la pregunta de «¿Quién eres?», tendemos a contar una historia que nos define y coloca ante los otros para ser reconocidos por ellos.[182] Dicho en otros términos: construimos un sí-mismo narrativo que implica una compleja interacción social; construimos una identidad que empieza en la tierna infancia y se prolonga el resto de nuestra vida. Quiénes somos depende de la historia que nosotros y otros cuentan sobre nosotros. Uno no puede ser sí-mismo en soledad. Solo existimos junto a otros como parte de una comunidad lingüística. En última instancia, quienes somos depende de las historias contadas sobre nosotros, contadas ya sea por nosotros mismos, ya sea por los demás. Nuestra narrativa se

compone de múltiples y diversos autores.[183]

El sí-mismo narrativo, por consiguiente, se halla sometido a una construcción siempre abierta y expuesta a un proceso de constante revisión. Para alcanzar una autocomprensión sólida no es suficiente pensar en uno mismo como un yo: se requiere de un relato.[184] Nuestras acciones resultan inteligibles en el marco de una secuencia narrativa que nos provee con elementos sobre nuestro carácter, los objetivos de nuestra vida, los valores que defendemos y nuestras diferentes formas de existencia. En el marco de esta secuencia narrativa y temporal, la historia de nuestra vida pasa por un constante proceso de configuración y reconfiguración de nosotros mismos. La vida misma, como lo formula Paul Ricœur de manera poética, es un «manto de historias entrelazadas».[185]

## 1.4.

## LA DIMENSIÓN FENOMENOLÓGICA: EL SÍ-MISMO COMO VIVENCIA

Recientes estudios en fenomenología asocian un sentido básico de sí-mismo a la donación en primera persona de las vivencias.[186] Fenomenólogos como Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Michel Henry afirman que estamos inmediata y atemáticamente dirigidos a objetos reales. No podemos ser conscientes de un objeto (un árbol visto, una pieza de cuero tocada, un café degustado, una rosa olida) a menos que seamos conscientes de la vivencia a través de la cual este se da (el ver, el tocar, el degustar, el oler). El objeto deviene real mediante la vivencia; si no hay conciencia de la vivencia, el objeto no aparece. Por ejemplo, una fresa jugosa y fresca existe para mí al degustarla. La vivencia dada no es ella misma un objeto —como la fresa—, sino que constituye el acceso a la fresa que se da. El objeto se da a través de la vivencia. En palabras de Zahavi:

[...] las vivencias no son objetos, sino que facilitan un acceso a los objetos. Percibo los objetos a través de vivencias. Las propiedades vivenciales no son propiedades como las de rojo o amargo; se trata de propiedades que pertenecen a

estos varios tipo de acceso.[187]

Mi esposa y yo percibimos la misma fresa, pero cada uno de nosotros tiene una percepción distinta. Mi esposa puede mostrarse comprensiva con mi cansancio tras una maratón, pero no puede actualmente vivir mi cansancio de la misma manera. Expresado en términos fenomenológicos, decimos que mi esposa no tiene un acceso a la donación en primera persona de mi vivencia. La donación en primera persona de fenómenos vivenciales encierra un peculiar tipo de autorreferencia, una autorreferencialidad vivencial primordial. Esta donación en primera persona —implícita en toda vivencia— constituye el núcleo de lo que también se llama minimal self.[188] A pesar de que los diferentes modos de donación difieren en sus propiedades vivenciales, todos comparten un mismo rasgo: el carácter-de-mío (Meinheit), el hecho de que cada vivencia se revela de manera inmediata como mía, de que soy yo en cada caso quien está teniendo esa vivencia. Cuando siento mis piernas cansadas después de correr una maratón, la vivencia en cuestión es inmediata y primariamente mía. Huelga decir que esta forma de autorreferencia debe distinguirse de cualquier conciencia explícita de un yo. El carácter-de-mío no es algo percibido; simplemente, constituye un horizonte prerreflexivo sin estructura egológica. El sí-mismo no está colocado enfrente de la corriente de la conciencia, sino inmerso en la vida consciente. Se trata de un elemento constitutivo de su estructura. De hecho, en este nivel prerreflexivo de la conciencia no se da una conciencia explícita de que la vivencia es mía.

Sartre, por ejemplo, analiza con detalle la noción de una «autoconciencia prerreflexiva», de un tipo de conciencia que tenemos antes de reflexionar sobre nuestras vivencias. Y es muy claro al respecto: este tipo de autoconciencia no es una nueva conciencia, sino un rasgo intrínseco de la vivencia.[189]Dicho de otro modo: puede hacerse una descripción fenomenológica directa de la conciencia vivida sin necesidad de referirse a un ego abstracto o un principio de unificación. La estructura de la conciencia prerreflexiva vivida no incluye un ego. Mientras estamos absortos en la vivencia, no aparece ningún ego. Eso solo sucede en casos de disfunción, ruptura, anormalidad, que nos obligan a adoptar una actitud teorética hacia la vivencia en cuestión y reflexionar sobre ella. Mientras escalo un empinado puerto de montaña con mi bicicleta, no tengo una conciencia reflexiva de la vivencia «escalar un puerto de montaña». Simplemente, voy regulando mi esfuerzo y jugando con mi cambio en función del desnivel. Pero

todo ello se hace de manera prerreflexiva, a no ser que sufra una inesperada avería mecánica, y entonces me detengo, busco el origen de la avería e intento repararla. De manera similar, Heidegger afirma que la vida tiene un carácter preteorético, sin referencia a un sujeto activo.[190]

## 1.5

## EL TRATAMIENTO HEIDEGGERIANO DEL SÍ-MISMO

¿Cómo aborda Heidegger la cuestión del sí-mismo? También habla de un peculiar carácter-de-mío, de la manera como mis modos de existencia son en cada caso míos. Lo que está aquí en juego no es tanto la búsqueda de un principio de identidad ontológicamente invariable como el descubrimiento de una forma de «autoconciencia» que se caracteriza por el ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit). Este es un planteamiento muy común en la tradición fenomenológica. Como ya se ha señalado, dicha tradición distingue entre una autoconciencia reflexiva y prerreflexiva, es decir, entre un sí-mismo temático y uno pretemático. Así, por ejemplo, las diferentes formas de preocuparnos por los demás son en cada caso mías; los distintos modos de ocuparme del mundo son en cada caso míos. Cuando utilizo el martillo para clavar un clavo en la pared, soy a-temática y pre-teoréticamente consciente de mí mismo. Los modos de ser se dan, al menos de manera tácita, como mis modos de ser, como modos de ser que me afectan. Cada vez que hago, comprendo o experimento algo, mi propio sí-mismo está de alguna forma co-presente y co-implicado. Heidegger habla en estos casos explícitamente de un «sí-mismo» (Selbst) en lugar de un «yo» (Ich).[191]

Sin embargo, este tipo de autorreferencia no debe entenderse en términos de una vivencia de un sí-mismo aislado y solitario. Tener una vivencia no significa interrumpir la interacción con el mundo y los otros en busca de un sí-mismo solitario y sustancial. El sí-mismo en cuestión no existe con independencia o separado del fluir de las vivencias. Más bien al contrario: la autorreferencia es siempre autorreferencia de un sí-mismo inmerso en el mundo (cf. GA 56 / 57: 68-69). Heidegger muestra que la noción fenomenológica del «sí-mismo» es compatible con nuestro fundamental estar-en-el-mundo. Nos encontramos

primariamente como sí-mismos situados en el mundo (cf. GA 58: 258), como ya siempre viviendo en el mundo (cf. GA 58: 34). En el marco de la hermenéutica de la vida fáctica que el joven Heidegger elabora en sus primeros cursos de Friburgo (1919 / 23), el mundo se despliega en la triple modalidad de mundo circundante (Umwelt), mundo compartido (Mitwelt) y mundo propio (Selbstwelt). Estos tres mundos se dan de manera cooriginaria y se integran plenamente en la estructura relacional del estar-en-el-mundo. El mundo no tiene, por supuesto, un sentido espacial, sino vivencial. Es el horizonte en que se despliega la vida del ser humano, el contexto en que se desenvuelve la existencia del sí-mismo: en el uso que hace de las cosas del mundo a su alcance, en el trato que dispensa a otras personas y en la relación que mantiene consigo.

Por lo que se refiere al sí-mismo (Selbst), Heidegger quiere destacar la idea de que no nos hallamos ante un yo que se convierte en objeto de observación y reflexión. Como señala en las Observaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers (1919 / 21):

El sentido de la existencia es precisamente el sentido del ser que no se puede lograr por medio de una explicitación objetiva del «es», sino a partir de la experiencia fundamental de un preocuparse de sí mismo que se cumple activamente antes de una posible y subsiguiente toma de conocimiento objetivadora conforme al «es». En la medida en que busco un conocimiento de este tipo, la actitud observacional se torna decisiva y todas las explicaciones tienen entonces un carácter objetivador, pero que alejan a la existencia y su genuina preocupación. (AKJ: 30)

La comprensión primordial que tenemos de nosotros mismos descansa en una preocupación inmediata, en una inquietud comprometida, en la cual «se experimenta el pasado del yo, el presente y el futuro, pero no como esquemas temporales para un ordenamiento concreto y objetivo de los hechos» (AKJ: 32-33). El fenómeno de la existencia se realiza básicamente en la preocupación de sí mismo.

El sí-mismo no es ni sustancia ni sujeto. Tampoco posee los atributos de la certeza y la transparencia del sujeto de conocimiento. Por el contrario, es un

concepto estrictamente formal que existe en el modo de una apertura intencional y relacional. Me experimento a mí mismo en lo que hago en el marco de una relación de familiaridad con el mundo. La mismidad (Selbstheit) depende de cómo me comporto conmigo mismo, de cómo me cuido del mundo de las cosas y cómo me relaciono con los demás. Así, tenemos que: 1) las formas de cuidarse de las cosas del mundo se engloban bajo las diferentes modalidades de la ocupación (Besorgen); 2) las maneras de relacionarse con otras personas se expresan en diversas formas de solicitud (Fürsorge), y 3) el comportamiento con respecto a uno mismo, que en las primeras lecciones de Friburgo se tematiza en términos de la preocupación (Bekümmerung), refleja la inquietud que la vida muestra por sí misma.[192]

La hermenéutica heideggeriana del sí-mismo constituye el desarrollo de las posibilidades originarias de comprensión que la vida individual y concreta tiene sin cesar a su disposición para autocomprenderse y apropiarse de sí. Nos hallamos, pues, ante una noción del «sí-mismo» muy distinta a la tradicional. El sí-mismo no es una suerte de principio de identidad ontológicamente independiente e invariante, encapsulado en sí y separado del mundo de la vida. No es algo que permanezca ajeno a la adquisición del lenguaje, la interacción social, las metas personales y las tradiciones.[193] Desde un punto de vista fenomenológico, nunca nos encontramos delante ni de un yo puro y aislado ni de un puro sujeto de conocimiento. Heidegger rechaza de manera tajante el concepto tradicional de mismidad. El sí-mismo se interpreta con frecuencia como el núcleo sustancial que da identidad y consistencia a las múltiples vivencias de la vida humana, es decir, se concibe como la realidad interna inmutable de la persona. Heidegger no está de acuerdo con esa concepción del sí-mismo, ya que provoca una privación de vida (Entlebung), una designificación (Entdeutung), una dehistorización (Entgeschichtlichung) y una desmundanización (Entweltlichung) de la existencia humana (cf. GA 56 / 57: 89-90). Por el contrario, el Dasein ya siempre existe fuera de sí; ya siempre está en el mundo. Nos hallamos inmediatamente inmersos en el mundo. La vivencia de mí mismo es mundana en la medida en que no puedo escapar del mundo. Como afirma Heidegger, la apertura del sí-mismo implica una apertura simultánea del mundo en su significatividad. El acto de abrir el mundo es ya siempre un abrirse y descubrirse a sí-mismo. Lo que realmente nos sale al encuentro es la co-donación de sí-mismo y mundo.

Para Heidegger, las vivencias (Erlebnisse) no son caóticas e incomprensibles; más bien encarnan comportamientos intencionales y revestidos de significado.

Poseen una estructura hermenéutica, esto es, una autocomprensión inmediata y espontánea, una articulación y racionalidad internas. Por ese motivo, pueden ser interpretadas desde sí mismas. La fenomenología —como ciencia originaria de la vida— descansa, en última instancia, en la familiaridad que la vida siempre tiene consigo misma. Una descripción fenomenológica verdadera se halla enraizada en la vivencia misma. Las categorías de la vida no son principios lógicos vacíos, sino que poseen su propio modo de acceso que procede de la vida misma. La familiaridad que la vida guarda consigo misma no adopta la forma de autopercepción reflexiva o autoobservación temática. Al contrario, estamos inmersos en un proceso de autoconocimiento vital de carácter arreflexivo que, además, debe entenderse como expresión inmediata de la vida misma (cf. GA 58: 159, 257-258).

Si queremos encontrar y analizar el sí-mismo, debemos empezar observando nuestras vivencias mundanas, en lugar de buscar un yo abstracto dentro de nuestras conciencias. Esto queda muy claro en las primeras lecciones de Friburgo. En La idea de la filosofía (1919), por ejemplo, se ofrece una ilustrativa descripción fenomenológica de una vivencia del mundo circundante (Umwelterlebnis) como la de «ver una cátedra» (cf. GA 56 / 57: 70-73). A juicio de Heidegger, las vivencias de nuestra vida están referidas al mundo. En ellas se da una presencia de nosotros mismos cuando nos relacionamos con el mundo. Si se trata de estudiar las vivencias inmediatas de nuestro mundo circundante, categorías como «interior» y «exterior», «inmanente» y «transcendente» resultan confusas. Por ello, se habla en repetidas ocasiones de una «ciencia originaria de la vida» (cf. GA 56 / 57: 95-99), de «una ciencia del origen» (cf. GA 58: 38 y 79). La vida no puede aprehenderse de manera adecuada con el clásico modelo de sujeto-objeto. Está abierta al mundo, a diferencia del aislamiento al que queda condenado el concepto moderno de sujeto. La vida forma parte de un mundo entendido como una totalidad significativa.

Fenomenológicamente hablando, la vivencia de uno mismo nunca es cuestión de una percepción interna, de un conglomerado de actos y procesos, de una autorreflexión. Más bien me experimento en lo que hago y en lo que no logro hacer, en mis quehaceres cotidianos y en mis relaciones con los otros. La apertura del sí-mismo no responde a un proceso objetivo (Vor-gang), donde el sujeto se coloca delante de los objetos, sino a un movimiento de apropiación (Ereignis). En la apropiación, la vida está de alguna manera presente e implicada con todos sus comportamientos intencionales (cf. GA 56 / 57: 73-77). Como se recuerda más tarde en las lecciones Prolegómenos para una historia del concepto

de tiempo (1925), cuando el mundo se abre en la totalidad de su significatividad, el Dasein mismo ta mbién se descubre en su íntimo envolvimiento con las cosas y personas que lo rodean. Por eso, parece razonable concluir que Heidegger opera con una forma de autoconocimiento que precede a la reflexión y que —al igual que Sartre— reconoce la existencia de un tipo de autocomprensión inmediata de carácter prerreflexivo.

En lo que sigue, quisiéramos llamar la atención sobre dos aspectos de la hermenéutica de sí que encontramos en Ser y tiempo. Por una parte, Heidegger rechaza tanto la idea de que el sí-mismo se constituya por medio de relaciones cognitivas dirigidas hacia el pasado como la de que se realice por medio de acciones orientadas hacia el presente. El sí-mismo se integra más bien en un entramado de relaciones prácticas proyectadas hacia el futuro. Y, por la otra, prestamos atención a la peculiar irreductibilidad de la donación en primera persona, que se manifiesta a través del fenómeno de la llamada de la conciencia.

2.

# LA DIMENSIÓN PRÁCTICA: EL DASEIN COMO UN ENTRAMADO DE RELACIONES PRODUCTIVAS ORIENTADO HACIA EL FUTURO

El concepto heideggeriano de existencia humana propia integra, de manera única, dos actitudes de la filosofía occidental: la comprensión teorético-reflexiva de la realidad (theoria) y la pregunta práctica por el sentido de la existencia humana (praxis). La existencia constituye la apertura dentro de la cual las cosas pueden manifestarse. Sin esa apertura que acontece solo a través del ser humano, los entes seguirían existiendo, pero no se comprenderían.[194] La obra de Heidegger implica una vuelta a las cosas mismas, un regreso al principio de lo que se da inmediatamente a nuestra vida. Esta particular atención fenomenológica a lo inmediatamente dado en nuestro mundo circundante, compartido y propio, se remonta a la temprana asimilación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles, en particular de sus escritos éticos y políticos. En ellos, el joven Heidegger encuentra el hilo conductor de su propio programa filosófico y la idea central de su hermenéutica de la vida fáctica. ¿Cómo podemos aprehender de manera conceptual la vida humana sin distorsionar y objetivar su verdadero carácter dinámico? El modelo aristotélico le permite dar cuenta tanto de los comportamientos teóricos y productivos de la vida, como de los prácticos. Este interés por la dimensión eminentemente práctica de la vida y del correspondiente cuidado que esta muestra por las cosas y personas que la rodean es, sin duda, uno de los elementos más llamativos de la apropiación heideggeriana de la filosofía aristotélica.

El sí-mismo está fundamentalmente determinado de un modo práctico por decisiones y acciones orientadas hacia el futuro. La unidad del sí-mismo no se basa en la unión de estados de cosas pasados y presentes, sino en la conexión con el futuro. El Dasein está constitutivamente ya siempre abierto y en proceso de llegar a ser. La unidad del sí-mismo es el resultado de una interacción dinámica entre proyectos e interpretaciones, los cuales establecen un nexo con el futuro; son elementos constitutivos de una unidad siempre abierta e inacabada.

Heidegger expresa este peculiar vínculo humano con el futuro de la siguiente manera: «El proyecto es la estructura existenciaria de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico» (SuZ: 193 / SyT: 169); «el Dasein ya se ha anticipado siempre a sí-mismo, pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él mismo, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es» (SuZ: 254 / SyT: 213).[195]

En contra de las interpretaciones pragmáticas de Ser y tiempo, la existencia del Dasein no se define primariamente por el envolvimiento práctico con el mundo,[196] por prácticas[197] y tipos de acción,[198] sino más bien por interpretaciones, orientaciones y proyectos en que inscribimos nuestras acciones y prácticas.[199] Por ejemplo, mi experiencia docente, mi red de contactos académicos, mis conocimientos de filosofía, mi trayectoria de investigación y mis habilidades de redacción no llevan por sí-mismos a la acción. La posesión de ciertas destrezas no se basta a sí misma. Las acciones precisan de proyectos. Y los proyectos —que no deben confundirse con realidades mentales— se ejecutan por medio de prácticas que, a su vez, son resultado de interpretaciones. Según Heidegger, la constitución de la relación que el Dasein guarda consigo mismo (Selbst-verhältnis) tiene lugar en el horizonte de una estructura circular de prácticas y proyectos hacia el futuro.

Con todo, esta noción de «proyecto» es demasiado formal. ¿En qué tipo de prácticas se llevan a cabo las interpretaciones y los proyectos? Heidegger responde a esta pregunta introduciendo el fenómeno del discurso (Rede). El discurso público no es solo negativo, pues también da cierto nivel de seguridad. Heidegger señala que el Dasein tiende a identificarse con los valores y las actitudes del uno (Man). De esta manera, refuerza su identidad al sentirse como uno más entre el resto de la gente con que comparte el mundo. Partiendo de la posibilidad fundamental de la convivencia, desarrolla una interpretación de la vida cotidiana del Dasein que retoma muchos elementos de la retórica aristotélica. La coexistencia, el estar-con, el estar-los-unos-junto-a-los-otros, solo es posible en el marco de la comunicabilidad o, como lo formula Ricœur, en la dimensión intersubjetiva y dialógica del uso público del lenguaje.[200] La retórica posee un claro aspecto social que remite al espacio de convivencia que se comparte intersubjetivamente con los otros. De acuerdo con esta interpretación, el elemento de referencia del discurso es el reino de las opiniones y el sistema común de creencias, el cual se convierte en el principal criterio de comprensión del mundo. En este sentido, la opinión (doxa) y la creencia (pistis) tienen —al igual que sucede con las habladurías (Gerede), analizadas por Heidegger en Ser

y tiempo— un sentido eminentemente positivo en la medida en que nos abren el mundo y nos revelan a los demás a través del elemento común del lenguaje (logos).[201]

Aparte de afirmar la cooriginariedad de disposición afectiva, comprensión y discurso, Heidegger subraya que «el discurso es la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo» (SuZ: 216 / SyT: 186). Esto significa que proyectos, prácticas e interpretaciones están articulados en el discurso. Nuestras prácticas expresan acciones que resultan significativas en el mundo. Así, por ejemplo, cuando uno da la mano a un cliente, ya está expresando respeto y cordialidad. Heidegger insiste en que el discurso —como articulación de la comprensibilidad— no tiene un simple carácter verificativo, sino que es el medio que articula la apertura significativa del mundo.

Como es sabido, la estructura formal del discurso (Rede) se manifiesta inmediata y regularmente a través del fenómeno impropio de las habladurías (Gerede). Uno de los principales problemas de Ser y tiempo es el de cómo solventar la tensión entre el uno-público (das Man) y el sí-mismo (Dasein-selbst), esto es, cómo superar la oposición entre la autoridad anónima de la opinión pública, que condiciona nuestra identidad, y el sí-mismo, que se anticipa hacia su propia muerte. En otras palabras, ¿cómo establecer y lograr una relación directa y genuina con nosotros mismos cuando ya siempre partimos de una inicial caída en el uno-público de las habladurías? Esto solo puede acontecer por medio de una ruptura repentina de nuestra existencia cotidiana, una ruptura como la que experimentamos en la angustia (Angst). Esta se convierte así en la plataforma giratoria que metodológicamente permite el tránsito de la primera sección de Ser y tiempo a la segunda.[202] Una vez producida la ruptura y culminado el colapso del uno, nos encontramos con que la llamada de la conciencia y la resolución nos ponen en disposición de comprendernos de manera propia a nosotros mismos. Para decirlo de otro modo: la irreductibilidad de la perspectiva de la primera persona solo resulta inteligible a la luz del fenómeno de singularización que acompaña a la angustia, la anticipación de la muerte, la resolución y la llamada de la conciencia. Aquí, el Dasein mismo (Dasein-selbst) se contrapone a la figura impersonal, anónima y, por tanto, impropia del uno-público (das Man). Pasamos así de la hermenéutica de la cotidianidad a la hermenéutica del sí-mismo.

3.

# LA DIMENSIÓN FENOMENOLÓGICA Y EXISTENCIARIA: LA IRREDUCTIBILIDAD DE LA CONCIENCIA

*Ser y tiempo da una doble explicación del fenómeno del sí-mismo: la primera sección facilita una hermenéutica detallada del sí-mismo cotidiano disperso en las estructuras de la opinión pública, mientras que la segunda esboza una alternativa al colapso del sí-mismo cotidiano en lo que cabría llamar una «hermenéutica de sí».[203] Expresado en términos más fenomenológicos: la primera sección provee al sí-mismo con criterios de identidad desde la perspectiva en tercera persona del uno público; en cambio, la segunda desarrolla una fenomenología de la conciencia alternativa que puede considerarse como descripción de una autoconciencia propia en primera persona.[204] Obviamente, esto no significa que Heidegger regrese a un tipo de conciencia autorreferencial, pues tal conciencia solo es un modo derivado de revelación de sí mismo. Como deja claro en Los problemas fundamentales de la fenomenología, la conciencia de un yo deliberativo y reflexivo «solo es un modo de auto-aprehensión, pero no el modo primario de auto-apertura» (GA 24: 227). El Dasein no existe a solas consigo mismo, sino que ya siempre se encuentra en medio de las cosas, rodeado de otras personas y ocupado con sus rutinas diarias: «El Dasein se da de manera inmediata y pasional al mundo; su propio sí-mismo se refleja desde las cosas» (GA 24: 227).*

Ahora bien, el «yo» que emerge de esta refracción, de este reflejarse desde las cosas (Rückstrahlung), es el «yo cotidiano» del uno, y esta —según la analítica existenciaria de Ser y tiempo— es una forma impropia del Dasein. En el uno, yo no «soy» inmediatamente «yo» (cf. SuZ: 152 / SyT: 139). Como afirma Heidegger, «el sí-mismo del Dasein cotidiano es el uno-mismo, que nosotros distinguimos del sí-mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido expresamente» (SuZ: 172 / SyT: 153). La misma descripción del uno-mismo (Man-selbst) deja claro que este se comprende desde la perspectiva de la tercera

persona. La explicación heideggeriana de una autoconciencia ontológicamente primordial como refracción desde las cosas en que estoy absorto de manera práctica es insuficiente. Sin duda, esta es una de las lagunas del análisis de la autoconciencia de la primera sección que Heidegger intenta subsanar en la segunda.

Esta última se ocupa extensamente de la irreductibilidad ontológica del punto de vista de la primera persona. ¿Cómo se alcanza este nivel de irreductibilidad? ¿Qué fenómeno permite al Dasein pasar de la perspectiva de la tercera persona del uno-mismo (Man-selbst) a la perspectiva de la primera persona del sí-mismo propio (eigentliches Selbst)? Esto sucede cuando el uno-mismo se colapsa. El colapso del uno-mismo abre la posibilidad de un acceso al sí-mismo en términos de primera persona a través del fenómeno de la conciencia. La ruptura del uno-mismo puede llevar a una aprehensión genuina de sí-mismo mediante una cancelación de la autoridad y la validez del uno-mismo. El colapso del uno-mismo suministra —en la mayoría de los casos de manera negativa— una condición de posibilidad de nuestra propia mismidad. La fractura del uno-mismo que acontece por medio de la disposición fundamental de la angustia posibilita el descubrimiento de «mi propia subjetividad». La llamada de la conciencia es inequívoca, nos apela de manera directa y nos confronta con el ser-en-cada-caso-mío de la existencia como tal. En esta modificación existencial de nuestra existencia cotidiana, el sí-mismo descubre una dimensión de su ser no determinada por el uno-mismo. La llamada de la conciencia se convierte así en el lugar de manifestación —en primera persona— de un modo genuino de saber de sí (Ge-wissen) o, en términos fenomenológicos, nos provee con un testimonio necesario, con una evidencia incuestionable que nos apela de manera directa y nos invita a la resolución.

Huelga decir que Heidegger no utiliza el término «conciencia» en un sentido ordinario. La conciencia no remite aquí a un sentimiento desagradable de remordimiento, no tiene nada que ver con la habilidad de distinguir entre el bien y el mal. El análisis ontológico de la conciencia de Heidegger va más allá de tales distinciones. Su verdadera intención es poner de manifiesto las condiciones de inteligibilidad de la llamada conciencia moral (cf. SuZ: 357 / SyT: 289). Incluso puede afirmarse que Ser y tiempo propone una desmoralización de la conciencia muy similar a la anunciada por Nietzsche en La genealogía de la moral. De hecho, sugiere abandonar el círculo vicioso de la buena y la mala conciencia al vincular conciencia (Gewissen) y atestiguación (Bezeugung). La atestiguación —como sugiere Paul Ricœur— es fundamentalmente atestiguación

de sí (Selbstbezeugung) y va acompañada de la certeza de que somos tanto agente como paciente.[205] La atestiguación se opone primordialmente a la noción de «ciencia», en la acepción de saber último. Se trata más bien de un testimonio, de dar crédito a la llamada. La atestiguación, por consiguiente, es un modo de entender la voz silenciosa de la conciencia, una voz que no puede reducirse a ningún tipo de conocimiento temático expreso. El silencio de la conciencia nos permite reconocer la diferencia existente entre el sí-mismo cotidiano del uno y el sí-mismo propio: «La conciencia llama al sí-mismo del Dasein a salir de su pérdida en el uno» (SuZ: 364 / SyT: 294). La aparente extrañeza de la voz de la conciencia no responde al eco de algún poder transcendente ni es el efecto de la sociedad y la familia. Más bien remite al hecho bruto de la existencia concreta y fáctica de cada uno, provoca cierta sensación de desarraigo con el mundo que suele eludirse con rutinas y formas cotidianas de inteligibilidad. Así, la propiedad consiste en la capacidad del Dasein de elegirse a sí mismo de manera libre desde un trasfondo de indiferencia e impropiedad.

La fuerza de atestiguación que se expresa en la voz silenciosa de la conciencia —que llama sin decir nada— imprime al Dasein un peculiar sello de originalidad, autenticidad y unicidad. La conciencia, que no viene de nadie, convoca al sí-mismo del Dasein a salir del estado de perdido en el uno-público. No es nada más ni nada menos que la respuesta del Dasein al hecho de su propia singularidad. La mismidad propia remite al simple hecho de ser apelado a nuestro radical ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit). En este sentido, la concepción existenciaria de la mismidad concierne primariamente a la irreductibilidad de la perspectiva de la primera persona.[206] El sí-mismo propio no tiene nada que ver con un autoconocimiento teorético o una acción guiada por normas; es decir, el sí-mismo no es ni un sujeto epistemológico ni ético. El sí-mismo no resulta comprensible a sí-mismo abstrayéndose del mundo que lo envuelve.[207] El Dasein solo logra llegar a ser él mismo en su inmersión y relación con situaciones concretas, en su condición arrojada, en su asunción de responsabilidades y en su anticipación de posibilidades.

El Dasein ya es ontológicamente un sí-mismo. Solo porque ya siempre es un sí-mismo puede existir, bien en la forma propia, bien en la impropia; bien siendo él mismo, bien no siéndolo.[208] Sin embargo, únicamente puede apreciar este hecho de manera retrospectiva desde la resolución precursora. La conciencia muestra que nuestra existencia temporal se encuentra insatisfecha al vivir de un modo deficiente. La resolución precursora (vorlaufende Entschlossenheit) permite una apertura decisiva de nuestras posibilidades. En cuanto resolución, estoy abierto a

mis propias posibilidades, es decir, quedo liberado de las ataduras del uno-público a fin de elegirme en mi propia finitud. Ahora bien, para que la resolución sea plena, el Dasein debe abrirse a sí mismo en términos de su posibilidad de individuación más extrema: su ser-para-la-muerte, su estar-vuelto-hacia-la-muerte. Solo llega a ser plenamente resuelto porque anticipa su propio fin. Cada vez que me resuelvo a hacer algo —digamos, a comprar un coche nuevo o pintar mi casa—, elijo actualizar unas posibilidades en detrimento de otras. La resolución presupone cierto grado de reconocimiento de que soy finito. El ejercicio de la resolución lleva a un nivel de individuación y comprensión de sí más profundo.[209] La resolución precursora no es una vía de escape para huir de la muerte, sino que —por primera vez— me deja tomar las riendas de mi existencia. Se trata de un modo de asumir directamente mi propia existencia, de confrontarme con el ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit) de la existencia como tal. En la conciencia, aprendemos lo que significa decir «yo mismo».

La voz de la conciencia nos provee, por decirlo así, de un testimonio que muestra que la anticipación de la muerte puede ejecutarse en tanto posibilidad existenciaria. La conciencia es un elemento que permite la apertura genuina de nuestra propia finitud y mortalidad. Esta apertura no puede ser motivada por ningún individuo, porque «la llamada precisamente no es ni puede ser jamás planificada, preparada, ni ejecutada en forma voluntaria por nosotros mismos. “Algo” llama [es ruft], inesperadamente e incluso en contra de la voluntad. […] La llamada procede de mí y, sin embargo, de más allá de mí» (SuZ: 365 / SyT: 295).

El sí-mismo no es una sustancia que se autofundamenta. El sí-mismo es una forma de existir que siempre se encuentra en un horizonte mundano. Y, en última instancia, ese horizonte remite a una apertura temporal. El sí-mismo impropio carece de una consistencia genuina porque siempre huye de la verdad y no asume su temporalidad constitutiva; en cambio, el sí-mismo propio está integrado y unificado porque se abre a su propia finitud. Así, leemos en Ser y tiempo:

La mismidad solo puede ser existenciariamente descubierta en el modo propio del poder-ser-sí-mismo, es decir, en la propiedad del ser del Dasein en cuanto cuidado. Desde aquí recibe su aclaración la estabilidad del sí-mismo (Selbst-ständigkeit) como presunta persistencia del sujeto. La estabilidad del sí-mismo,

en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contra-posibilidad propia de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta. La estabilidad del sí-mismo no significa existenciariamente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existenciariedad de la mismidad del sí-mismo. (SuZ: 427 / SyT: 340)

Heidegger quiere resaltar la diferencia entre la idea moderna de una permanencia sustancial de la identidad humana (Selbigkeit) y la estabilidad del sí-mismo (Selbst-ständigkeit) del Dasein en el transcurrir de su existencia. No se trata de un sí-mismo estático, idéntico y lógicamente transparente. Aquí nos hallamos ante un sí-mismo dinámico, temporal y con una historia propia. En términos ontológicos, el Dasein es constitutivamente diferente de todo cuanto está a la mano. Su ser no se funda en la sustancialidad de la sustancia, sino en el mantenimiento de sí, en la constancia de sí, en la permanencia de sí. Y ese mantenimiento solo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana.

En otras palabras, el sí-mismo impropio es inestable porque se experimenta como una colección de momentos fragmentados. Nos gusta creer que existe algún oculto principio de unificación de esos momentos, por lo que con frecuencia hablamos del sí-mismo como si fuera una sustancia que permanece inmutable a través de la corriente de las vivencias. En contra de este malentendido clásico, Heidegger afirma que el sí-mismo está configurado por una temporalidad autoconstituyente que no precisa de ninguna instancia exterior de unificación. Esta temporalidad es primaria en el sentido de que determina el modo mismo como el Dasein habita el mundo. Según se recuerda hacia el final de Ser y tiempo, «el ser del Dasein se funda en la temporalidad» (SuZ: 481 / SyT: 379). El hecho de existir en la unidad de los tres éxtasis de pasado, presente y futuro permite que el Dasein exista siempre ahí, pero sin estar nunca contenido en un único momento singular. El Dasein es apertura, campo de posibilidades. La peculiar temporalidad del Dasein define el carácter de su mismidad, que es precisamente transcendencia, lo que explica la estrecha relación que existe entre temporalidad y mismidad.

En definitiva, Heidegger distingue dos sentidos de sí-mismo: por una parte, sí-mismo remite al yo cotidiano y, por la otra, el sí-mismo se refiere al modo propio de existencia que se abre en la resolución anticipadora. Ambos formas de

mismidad son siempre maneras de estaren-el-mundo. El sí-mismo genuino y auténtico —existenciariamente entendido como cuidado— responde a una temporalidad que se temporaliza a sí misma (sich selbst zeitigen), es decir, una temporalidad autoconstituyente. Esto hace posible cualquier modo de existencia: bien sea el cotidiano e impropio, bien el genuino y propio. La temporalidad que se genera a sí misma es más fundamental que cualquier tipo de sujeto racional. El Dasein, por tanto, ya siempre es sí-mismo. Naturalmente un sí-mismo abierto e indeterminado. Y solo porque él es ya siempre sí-mismo puede existir bien de manera impropia como uno-mismo (Man-selbst), bien de manera genuina como Dasein-propio (Dasein-selbst). El Dasein se realiza a sí-mismo en las situaciones concretas que comparecen en el mundo y en las decisiones que va tomando a lo largo de su vida. Se constituye a sí mismo a través del tiempo. En un guiño a la máxima pindárica, Heidegger afirma:

«¡SÉ LO QUE ERES!».

# APÉNDICE

# MATERIALES DIDÁCTICOS

# 1.

# RESÚMENES TEMÁTICOS DE SER Y TIEMPO POR CAPÍTULOS

## 1.1

## PERSPECTIVA DE CONJUNTO DE LA ESTRUCTURA DE SER Y TIEMPO

*Ser y tiempo se propone la tarea concreta de elaborar «la pregunta por el sentido del ser». Dicha elaboración responde a dos cometidos que quedan claramente reflejados en la división de la obra en dos partes fundamentales, como se señala en el plan del tratado ofrecido en el parágrafo 8.*[210]

La primera parte se ocupa de la interpretación del Dasein desde su temporalidad (Zeitlichkeit) como horizonte de sentido del ser.

La segunda parte contempla una destrucción de la historia de la ontología al hilo de la temporaneidad (Temporalität) del ser.

Y, a su vez, cada una de estas partes se divide en tres secciones:

Las tres secciones de la primera parte tienen un marcado carácter preparatorio.

Esta parte empieza con un análisis previo del Dasein desde la perspectiva de sus diferentes modos de existencia cotidiana (primera sección),para luego mostrar que el sentido de nuestro ser se determina desde el horizonte de la temporalidad (segunda sección). La última sección pretendía dar cuenta de la temporalidad propia del ser en general (tercera sección). El texto finalmente publicado en 1927 contiene solo las dos primeras secciones de la primera parte anunciadas en el plan del tratado.

Las tres secciones de la segunda parte debían retomar los resultados preliminares de la primera parte para destruir la historia de la ontología, prestando especial atención a Kant (primera sección), Descartes (segunda sección) y Aristóteles (tercera sección). La segunda parte habría mostrado cómo la ontología tradicional se fundamenta en las estructuras temporales e históricas de la existencia humana y, con ello, desmontado las categorías de la tradición metafísica. Sin embargo, ni la tercera sección de la primera parte ni la segunda parte en sí llegaron a publicarse.

Esquemáticamente, podemos visualizar el plan completo de la obra como sigue:

PRIMERA PARTE

PRIMERA SECCIÓN. Publicada. Análisis preparatorio del Dasein. P

SEGUNDA SECCIÓN. Publicada. Dasein y temporalidad. SEC

TERCERA SECCIÓN. No publicada. Tiempo y ser

Una vez aclarada la estructura general, ofrecemos un resumen de cada capítulo de Ser y tiempo, que empieza con la Introducción y va seguido de la primera y segunda sección.[211]

## 1.2

## RESUMEN DE LA INTRODUCCIÓN

¿Por qué hay que volver a plantear la pregunta por el ser? ¿No se ha ocupado de ese asunto la tradición metafísica de Occidente? ¿Acaso es posible definir el concepto de «ser»? En opinión de Heidegger, el ser no puede definirse en términos de un objeto. No es un ente con propiedades que podamos determinar mediante la observación y la reflexión o por la deducción y comparación con otros entes. Entre ser y ente, media una diferencia ontológica. Sin embargo, de alguna manera comprendemos lo que significa «ser» sin grandes esfuerzos.

No se trata de dar una definición del ser, sino de aclarar su sentido. La manera como Heidegger utiliza la palabra «sentido» es muy similar a la expresión alemana Das macht Sinn («Esto tiene sentido»). Las cosas tienen sentido cuando encajan bien entre sí, cuando están dispuestas de forma más o menos coherente. Captamos el sentido de algo cuando sabemos lo que sucede a nuestro alrededor, cuando podemos anticipar lo que pasará, cuando reconocemos que un utensilio está en su sitio o fuera de él. Desde este punto de vista, el ser constituye el espacio de inteligibilidad, el horizonte de sentido, el trasfondo de comprensión que guía, organiza y modula todas nuestras interacciones y anticipaciones con todo aquello que nos sale al encuentro en nuestra relación con el mundo en que habitamos.

Nosotros mismos, en cuanto entes que interrogamos por el sentido del ser, tenemos cierta prioridad sobre los restantes entes. Nosotros mismos —en cuanto el lugar (Da) donde el ser (Sein) se manifiesta— poseemos cierto grado de comprensión del ser. Por eso, ese ente que se interroga por su ser se llama

literalmente «Dasein». El Dasein goza de cierta preeminencia. No solo comprende su propia existencia, sino que también atesora una comprensión del ser en general. En su trato con el mundo, muestra una peculiar capacidad para captar los diferentes modos de ser de otros entes —como, por ejemplo, el de los minerales, las plantas, los animales, los objetos físicos y los artefactos culturales, por citar algunos.

La pregunta por el sentido del ser tiene prioridad ontológica sobre cualquier otra pregunta científica, porque cada ciencia presupone cierta comprensión ontológica de sus objetos de estudio. Las ciencias naturales operan con una comprensión preteorética de lo que es un ente natural como algo distinto de un ente cultural o matemático. Los conceptos fundamentales de toda ciencia positiva descansan sobre una ontología tácita. Sin un desarrollo explícito de una ontología fundamental, se corre el riesgo de que las ciencias queden presas de asunciones metafísicas infundadas.

El otro motivo que lleva a interrogarnos por el sentido del ser hunde sus raíces en la misma constitución ontológica del Dasein. La pregunta por la existencia es uno de sus rasgos característicos. Nos preocupamos por nuestro ser, esto es, por las maneras como tomamos y tomaremos decisiones acerca de nuestra existencia.

Ahora bien, ¿cómo abordar esta pregunta? ¿Qué método cabe emplear? Ya siempre nos hallamos con cierto grado de comprensión del ser. Distinguimos sin mayores problemas entre ser y no-ser. También captamos de una manera prerreflexiva y atemática que un ser humano es algo diferente a una roca, una flor, un número, un monumento histórico y cosas por el estilo. Así, una investigación sobre el sentido del ser debe partir de esta comprensión prerreflexiva que el Dasein ya tiene de sí mismo en su existencia cotidiana. A partir de ahí, hay que mostrar las estructuras que conforman sus diferentes modos de existencia. El método que pone al descubierto dichas estructuras es la fenomenología. Y en la medida en que ese método implica interpretar lo que ya comprendemos tácitamente, hablamos de una fenomenología hermenéutica.

La primera sección muestra las estructuras de la existencia cotidiana del Dasein. Se trata de un análisis preparatorio, dirigido a descubrir y articular el sentido del ser del Dasein. Una tarea que se acomete en la segunda sección, en que se pone de manifiesto que la temporalidad constituye el horizonte último de sentido.

1.3

## RESÚMENES DE LA PRIMERA SECCIÓN DE LA PRIMERA PARTE:

## LA HERMENÉUTICA DE LA COTIDIANIDAD[212]

Una de las ideas centrales sostenidas en la primera sección es que el Dasein es un tipo de ente peculiar que se distingue de los restantes entes por comprender al ser. Eso no significa que todos los seres humanos conozcan de manera explícita el sentido del ser. De lo contrario, el proyecto de una ontología fundamental sería superfluo. En la mayoría de casos, la comprensión del ser inherente al Dasein es de carácter atemático. Se trata de una comprensión vaga y general, que Heidegger califica de preontológica. El desarrollo filosófico de esa comprensión preontológica implica con frecuencia corregir lo que pensamos habitualmente sobre el ser.

La ontología tradicional —afirma Heidegger— ha malinterpretado el ser de los seres humanos al asumir que comparten el mismo modo de ser de los otros entes que comparecen en el mundo. Desde Aristóteles hasta Descartes, los seres humanos y las cosas no humanas —rocas, mesas, árboles, átomos, minerales, utensilios, etcétera— se comprendieron en términos de sustancia: entidades individuales y autosuficientes revestidas de determinadas propiedades. A pesar de que distintas sustancias poseen diferentes propiedades esenciales, la ontología tradicional aplica las mismas categorías ontológicas a todas las cosas.

Heidegger, en cambio, opina que nuestra habilidad de distinguir prerreflexivamente diferentes tipos de entes es un elemento distintivo y peculiar del ente llamado Dasein. En su existencia inmediata y cotidiana, el Dasein ya está en posesión de cierto grado de precomprensión de su propia existencia, del ser de los entes que comparecen en el mundo y del ser en general.

La primera sección se dedica en gran medida a mostrar los modos cotidianos de existencia del Dasein. En otras palabras, desarrolla una rica hermenéutica de la cotidianidad que funciona a manera de preparación y antesala de la hermenéutica de sí que se despliega en la segunda sección.

## CAPÍTULO I

En este primer capítulo, se delinea el marco general del análisis del Dasein y se delimita su estatuto filosófico con respecto a otras ciencias. Con la expresión «analítica existenciaria», Heidegger designa el programa de una investigación filosóficamente rigurosa y adecuada de la vida humana. Una analítica existenciaria tiene que dar cuenta de los modos de ser peculiares del Dasein y de sus diferencias con el resto de los entes. Entre las características que distinguen al Dasein, destacan dos: la primacía de la existencia y el carácter de ser-en-cada-caso-mío.

*La primacía de la existencia. ¿Qué significa que el Dasein es un ente cuyo ser siempre está en juego? Cuando decimos que algo está en juego, queremos decir que nos incumbe, concierne, afecta, importa. Esa capacidad del Dasein de relacionarse consigo mismo es una de sus características distintivas. Existir consiste en tener-que-ser (Zu-sein), en la obligación de tener que realizar la existencia de alguna manera: bien preocupándose por ella, bien despreocupándose de ella. La existencia es una determinación ontológica exclusiva del Dasein. Solo el Dasein existe. Solo él se cuida y se interesa por ser. Los demás entes simplemente comparecen en el mundo en la doble modalidad del estar-a-la-mano (Zuhandenheit) y de la simple presencia (Vorhandenheit).*

*El ser-en-cada-caso-mío. Puede que en ocasiones el mundo exterior nos parezca algo extraño y distante. Si de algo tenemos evidencia fenomenológica incuestionable, es de nuestra propia existencia. El Dasein se caracteriza por su singularidad radical. A diferencia de una cosa que simplemente es, el Dasein puede decir: «yo soy». En otras palabras, tiene el carácter peculiar y distintivo de ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit). Y en cuanto mío, tengo dos posibilidades fundamentales de realizar mi existencia: bien de manera impropia, bien de manera propia.*

En definitiva, el modo de ser específico del Dasein consiste en que es «inesencial», esto es, en que es pura posibilidad, un ente abierto e indeterminado que se realiza en cada acto, en cada decisión, en cada deliberación, en cada proyecto. La posibilidad como forma de ser del Dasein es anterior a cualquier

determinación positiva.

## CAPÍTULO II

El Dasein no solo existe en cada caso como mío. También se caracteriza por mantener una relación umbilical con el mundo. El estar-en-el-mundo es la constitución fundamental del Dasein. Estamos involucrados con el mundo, arrojados a él, formamos parte de un horizonte significativo donde nos salen al encuentro cosas, personas y situaciones. Dasein y mundo se copertenecen. No se trata de dos entidades contrapuestas que se relacionen de manera ocasional, sino que ambas conforman un todo unitario.

Cuando se dice que alguien está en el mundo, se piensa que está familiarizado, implicado, ocupado con el mundo. El «en» tiene aquí un sentido eminentemente existenciario. «Estar-en» significa estar absorbido en los quehaceres diarios, implicado en diferentes situaciones y pendiente de las demás personas. «Estar-en» es sinónimo de «habitar en el mundo», «estar acostumbrado a» y «familiarizado con». En otras palabras, el estar-en expresa una relación de vecindad, proximidad, familiaridad e involucramiento con el mundo, irreductible a la simple contigüidad espacial.

El estar-en-el-mundo es, sin duda, un fenómeno complejo que precisa de un arduo trabajo de clarificación fenomenológica. Primero, hay que determinar qué tipo de entes nos salen al encuentro en nuestro mundo circundante (capítulo III); luego, nos encontramos con la cuestión de quién comparte el mundo con nosotros (capítulo IV); y, finalmente, queda por clarificar cómo estamos en cada caso en el mundo (capítulo V). El Dasein, pues, ya siempre está disperso en una diversidad de actividades que Heidegger condensa con el rótulo del «ocuparse» (besorgen). El término alemán besorgen tiene el sentido de «atender a», «cuidarse de», «ejecutar un pedido», «conseguir algo», «llevar a cabo algo», «preocuparse por alguien». Nos hallamos ante diferentes formas de comportamiento práctico con el mundo que manifiestan una estructura ontológica fundamental que irá concretándose como cuidado (capítulo VI).

Heidegger identifica dos formas básicas de tratar con el mundo: una precientífica

y otra científica. En nuestra existencia precientífica, es decir, pragmático-instrumental, tenemos que habérnoslas primariamente con un mundo de utensilios. El saber científico, sin embargo, es una modificación de nuestro trato habitual con el mundo. Para que algo pueda conocerse como objeto tiene que estar previamente dado de alguna manera. El mismo hecho de conocer es un modo de ser del Dasein entre otros muchos, pero no el primario. La actitud puramente cognitiva es una actitud derivada que se funda en nuestro trato cotidiano con el mundo. La cuestión del ser es más originaria que la del conocimiento. La ontología fundamental de Heidegger no es una teoría del conocimiento ni una descripción de las vivencias de la conciencia, sino un análisis de las estructuras y condiciones de la peculiar comprensión humana del mundo. Por eso, la ontología precede a la epistemología.

## CAPÍTULO III

En este capítulo, se trata de responder a la pregunta de ¿qué hay en el mundo? Ello implica dos tareas básicas: indagar en la estructura propia del mundo y analizar el tipo de entes que comparecen en nuestro trato diario con el mundo circundante.

En primer lugar, ¿qué cabe entender por «mundo»? ¿Acaso este es un fenómeno subjetivo, una simple colección de datos, un receptáculo? De ninguna manera. Heidegger usa la expresión «mundo» para indicar una totalidad unificada de cosas y personas entrelazadas, un todo simbólicamente estructurado. El mundo tiene el sentido ontológico de un todo significativo donde uno vive, reside, mora. El propósito de Heidegger es capturar ese fenómeno que nos es tan familiar y, a la vez, tan difícil de aprehender.

En segundo lugar, ¿qué tipos de entes comparecen en nuestra relación inmediata con el mundo circundante? Se trata de un tipo de entes muy peculiar: los utensilios. Las «cosas» de nuestro entorno inmediato no son tanto objetos de cognición como cosas listas para ser usadas en situaciones cotidianas. En nuestro trato diario con el mundo circundante, encontramos desde utensilios para escribir y viajar hasta utensilios para trabajar, coser y medir. La ropa que vestimos, los coches que conducimos, el suelo sobre el que caminamos, las señales de tráfico

que respetamos son utensilios. Estos cumplen una función determinada y nos resultan comprensibles sin mayores problemas, a menos que se produzca un mal funcionamiento inesperado. De hecho, el modo de ser específico de un utensilio se nos anuncia en fenómenos de ruptura, disfuncionalidad, fractura, inempleabilidad, quiebre, alteración, perturbación. Cuando voy a arrancar mi coche en una fría mañana de enero y descubro que la batería está descargada, caigo en la cuenta de su funcionalidad. En demasiadas ocasiones, solo apreciamos la importancia de lo que siempre tenemos a nuestra disposición cuando algo nos falta, no funciona, se ha estropeado o no se encuentra.

Asimismo, un utensilio rara vez se da de manera aislada. La idea de un utensilio singular no tiene sentido. Nada puede funcionar como utensilio sin la presencia de lo que Heidegger llama una «totalidad de utensilios». Un entorno como el de mi despacho en la universidad contiene una diversidad de utensilios, en que los unos remiten a los otros configurando un entramado significativo: desde el ordenador y el teléfono, hasta la silla y la mesa de trabajo, pasando por estanterías y ventanas. Comprendemos los utensilios primariamente más por medio del uso que por medio de la observación y descripción de sus cualidades. A diferencia de los objetos simplemente presentes y analizados de manera reflexiva, los utensilios conforman una totalidad interdependiente y significativa.

En última instancia, el mundo se nos descubre como horizonte de comprensión y espacio de posibilidades, como un todo significativo estructurado de manera holística. Aquí entra en escena la crítica heideggeriana al concepto cartesiano de «mundo». El mundo de Descartes es el mundo de la física matemática. El único modo de acceso a las cosas es el conocimiento teorético, en particular, el conocimiento físico-matemático. De esta manera, pasa por alto el fenómeno del mundo y, con ello, imposibilita pensar en otros modos de ser de los entes que no sean el de la simple presencia. Todo ente se reduce a un objeto que está delante de un sujeto y provisto de ciertos atributos.

En el caso de Heidegger, en cambio, el Dasein está en el mundo en la forma de la ocupación y el trato familiar con los entes que comparecen en él. El Dasein ya siempre se halla en medio de las cosas y absorto en diferentes tareas. Por eso, la espacialidad del Dasein es diferente de la espacialidad física de los objetos. El Dasein se desenvuelve en un espacio existenciario, vivencial, pragmático y situacional, mientras que las cosas lo hacen en un espacio físico, geométrico, cuantitativo y mensurable. La espacialidad del Dasein tiene más bien el carácter de una actividad que se despliega como des-alejamiento y direccionalidad.

# CAPÍTULO IV

La pregunta que se intenta responder en este capítulo es la de quién está en el mundo, es decir, se plantea la cuestión de los otros. Se produce así un paso del mundo circundante al compartido. A fin de cuentas, no solo manipulamos y usamos utensilios, sino que también compartimos el mismo mundo con otras personas. Cabe recordar que la analítica existenciaria empieza investigando aquello con que el Dasein se encuentra de manera inmediata y próxima en su relación con el mundo: los entes intramudanos. Estos, sin embargo, remiten de modo simultáneo a otras personas, que manipulan, fabrican, venden, usan los mismos utensilios que nosotros. Los otros nos salen al encuentro en calidad de vendedores, consumidores, maestros, familiares, amigos o compañeros de trabajo, lo que significa que en el descubrimiento de los entes intramundanos se produce un co-descubrimiento de los otros. Los utensilios y las cosas, las personas y el Dasein se dan de manera cooriginaria. En este capítulo, Heidegger se esfuerza por identificar los criterios fenomenológicos que permiten distinguir entre utensilios y personas.

¿Quién es el Dasein? Heidegger utiliza inicialmente los términos «sí mismo» y «yo» para indicar de manera formal el ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit) de toda vivencia y todo comportamiento del Dasein. El recuerdo de mis últimas vacaciones en Italia es mío; la sensación de acidez al morder un limón es mía; el respeto que siento hacia mis padres es mío. La Meinheit no es una cualidad como la de amargo, pesado o rojo, no remite a un contenido vivencial específico, a un qué, sino que expresa una forma peculiar de donación en primera persona, un cómo de las vivencias. En otras palabras, cada uno de nosotros mantiene una relación exclusiva y única con su propia existencia. El ser-en-cada-caso-mío del que habla Ser y tiempo remite al hecho de que el modo como realizo mi existencia es en cada caso mío y de nadie más, de que las diferentes modalidades de existencia en que vivo son en cada caso mías y solo mías. Son asunto de mi incumbencia y, por tanto, soy responsable de ellas.

Heidegger advierte de que el sí-mismo (Selbst) no debe entenderse en términos de una sustancia ontológicamente invariable, transparente y autónoma que toma conciencia de sí por medio de la introspección. El yo reflexivo solo es un modo

de autoaprehensión, pero no la forma primaria de descubrirse a sí mismo. Más bien al contrario: lo que yo soy está sujeto a cambios permanentes. El Dasein puede existir de muchas maneras. Uno se descubre en lo que hace, en lo que se ocupa, en lo que lo rodea.

El punto de partida para responder al interrogante «¿quién es el Dasein?» es el mundo cotidiano donde ya siempre existimos, incluso antes de plantearnos la pregunta acerca de nosotros mismos y los otros. Inmediata y regularmente, nos comprendemos desde el horizonte ya dado de un conjunto de prácticas sociales y culturales. La relación que establecemos con los otros seres humanos viene definida de antemano por esas mismas prácticas. Cada individuo, antes de asumir la responsabilidad de sus propios actos y decisiones, ya se encuentra a sí mismo como habiendo sido interpretado en función de sus prácticas culturales y roles sociales. El Dasein, por tanto, se halla inicialmente disperso en una especie de sujeto impersonal y anónimo, de una colectividad anónima que Heidegger llama «el uno» (das Man).

El dominio del uno ejerce sobre nosotros cierto poder normativo, regulando primariamente lo que es bueno, correcto, justo, interesante, relevante, absurdo, etcétera. Desde un punto de vista sociológico, el uno condensa el acervo social de conocimiento, expresa la opinión pública que se difunde por medio de programas televisivos, emisoras de radio, oficinas de trabajo, vecindarios, internet, redes sociales y demás foros públicos de información. El uno posee una clara estructura pública que, de entrada, determina los modos como uno se ocupa de las cosas y se preocupa por los otros.

Por último, queda pendiente la cuestión de qué tipo de trato se dispensa a los otros. Estos no comparecen de la misma manera que los utensilios. Entonces ¿cómo se ocupa el Dasein de ellos? ¿Qué tipo de relación establece con ellos? Uno se ocupa de los utensilios, pero cuando nos encontramos con otras personas desplegamos una modalidad de cuidado diferente que Heidegger denomina «solicitud» (Fürsorge). La solicitud admite gran variedad de manifestaciones, que van desde las formas positivas de la indulgencia y el respeto, hasta las formas negativas de la indiferencia y la falta de respeto.

## CAPÍTULO V

Heidegger se opone a las estrategias tradicionales de la ontología, consistentes en derivar cada cosa a partir de un primer principio —ya sean el motor inmóvil de Aristóteles y el Dios de Tomás de Aquino, ya sean el sujeto pensante de Descartes y el espíritu absoluto de Hegel—. La ontología heideggeriana, por el contrario, está metodológicamente abierta a la posibilidad de la cooriginariedad de las estructuras existenciarias del Dasein. Fenómenos cooriginarios como el uno, la opinión pública, la cotidianidad y la presencia de los otros no pueden derivarse unos a partir de otros.

Como ya se ha mencionado, Dasein y mundo son cooriginarios. Heidegger insiste en que el estar-en-el-mundo es un fenómeno unitario. No puede haber mundo sin Dasein. Y tampoco Dasein sin mundo. Cabe concretar la relación entre Dasein y mundo, esto es, analizar la estructura existenciaria del Ahí (Da). No se trata de una relación representacional entre un sujeto (Dasein) y un objeto (mundo). De hecho, el Dasein es ese «entre»; es más, el «entre» es un modo de ser del Dasein en que se despliega el mundo. En otras palabras, el Dasein no produce el mundo. Simplemente, abre el mundo, está en él.

Así, la pregunta que vertebra este capítulo es: ¿cómo se está en el mundo? ¿Cómo se constituye esa apertura? Heidegger se embarca aquí en una clarificación de las diferentes modalidades en que estamos en el mundo: desde la disposición afectiva, la comprensión y el discurso, hasta los modos deficientes de las habladurías, la curiosidad, la ambigüedad y la caída en la cotidianidad.

Desde el punto de vista existenciario, hay tres modos fundamentales de estar en el mundo: la disposición afectiva, la comprensión y el discurso.

## *Disposición afectiva*

El Dasein ya siempre se encuentra inmediata y regularmente en el mundo dispuesto de alguna manera. Toda situación comporta un estado de ánimo, encierra un determinado tono afectivo, viene acompañada de una atmósfera emocional. El mundo en su totalidad se nos abre siempre de forma afectiva. El mundo de alguien feliz y optimista se abre de una manera diferente al de alguien

infeliz y pesimista. En el aburrimiento y el tedio, sentimos el mundo como una carga, mientras que en la alegría y el júbilo, nos abrimos a él. Una de las principales características de los afectos consiste en su peculiar capacidad de apertura del mundo. A diferencia del paradigma de la filosofía de la conciencia, el modo como uno está en el mundo no remite a ningún estado subjetivo, no se localiza en el interior del alma. Heidegger evita cualquier interpretación mentalista de los afectos, como si estos solo se manifestaran en la esfera de un solus ipse, encapsulado en sí y desgajado del mundo.

La disposición afectiva representa una dimensión fundamental y mucho más originaria de la existencia humana que el simple conocimiento. Este se caracteriza por imponer cierta distancia cognitiva entre un sujeto y un objeto. En cambio, la disposición afectiva conlleva un modo de comportamiento totalmente distinto, que nos pone enseguida en contacto con las cosas y las personas sin ninguna reflexión previa. El Dasein se descubre en ella entregado de manera fáctica a su condición de arrojado, se encuentra ante el hecho de que es y tiene que ser en cada caso. En este sentido, la disposición afectiva expresa el modo de ser pasivo y receptivo del Dasein, que sencillamente se encuentra ahí con las cosas que le importan, lo atañen, lo afectan.

## *Comprensión*

Nuestra disposición afectiva nos proporciona cierto grado de familiaridad con nuestro mundo. La comprensión, por su parte, abre la posibilidad de actuar sobre la base de nuestra disposición afectiva. En la comprensión, uno se proyecta en diferentes posibilidades. A través de la disposición afectiva, el Dasein se halla en una situación fáctica dada y sumido en cierto estado de ánimo. Mediante la comprensión, el Dasein puede ir más allá de su situación presente, interpretarse libremente y, en última instancia, hacerse responsable de su propia existencia. El Dasein es sus posibilidades. No se trata de posibilidades vacías, sino de posibilidades existenciarias a nuestro alcance. El espectro de posibilidades en que operamos es mucho más amplio y rico de lo que podemos describir por medio de recursos proposicionales.

Sin embargo, en cuanto determinados por la facticidad, nos hallamos siempre arrojados en ciertas posibilidades, vamos a parar a posibilidades no elegidas por

nosotros mismos. ¿En qué consiste, pues, la comprensión en sentido existenciario? Es un saber de esas posibilidades, es un proyectar y abrir un espacio de juego para nuestras posibilidades de existencia. Decir que la comprensión es una exploración constante de posibilidades significa atribuirle una estructura de proyección.

Los existenciarios de la disposición afectiva y la comprensión constituyen una estructura unitaria y cooriginaria. Disociarlos sería malentenderlos. En cuanto determinado por su disposición afectiva, el Dasein se halla siempre arrojado a determinadas posibilidades. Eso quiere decir: el Dasein está entregado a la responsabilidad de sí mismo. Por consiguiente, se caracteriza por la doble estructura del proyecto arrojado.

## *Discurso*

Junto a la disposición afectiva y la comprensión, el discurso constituye el tercer momento estructural de la apertura del Dasein. No puede reducirse a la disposición afectiva que nos abre el mundo en una situación ni a la comprensión en que nos proyectamos en nuestras posibilidades. La disposición afectiva y la comprensión se dan incluso antes de cualquier intento de articulación discursiva. Por esta razón, Heidegger introduce el discurso en tercer lugar. Nos encontramos ya siempre en cierto estado anímico y cierto nivel de comprensión. Y esa comprensión afectiva en que nos hallamos arrojados puede articularse por medio del discurso.

El discurso articula las significaciones y los patrones significativos que nos están dados de antemano. No se limita al uso de palabras. También contempla los modos como usamos el lenguaje para comunicarnos, es decir, encarna un comportamiento expresivo. Por ello, no resulta extraño que Heidegger incluya los fenómenos del escuchar y callar como modos de ser del hablar discursivo, pues ambos remiten al mundo compartido intersubjetivamente y a las prácticas lingüísticas en que estamos socializados.

La parte final del capítulo describe las formas cotidianas de estar en el mundo.

Como se mostró en el capítulo anterior, el Dasein cotidiano se interpreta a sí mismo desde una serie de prácticas culturales compartidas. El Dasein manifiesta una tendencia constante a quedar atrapado por las convenciones sociales, los ritmos de consumo, las formas de ocio y las pautas de comportamiento de la opinión pública.

Esta forma de comprendernos a nosotros mismos desde las convenciones públicas de la cotidianidad puede ilustrarse con una experiencia tan común como la de ir a un quiosco en una estación de tren, una terminal de autobuses o un aeropuerto: tengo delante de mí gran diversidad de revistas y novedades editoriales; paso de leer los titulares de la prensa nacional e internacional, a ojear una revista de automóviles, echar un vistazo a las fotos de otra de moda, mirar fugazmente el índice de algunos libros y leer por encima la reseña de alguna novedad editorial. Durante el rato que estoy en el quiosco hojeando todo ese material, sin duda estoy absorbido por todo ello, pero de forma superficial. No presto mucha atención a nada en concreto y paso rápidamente de una revista a otra. Un rato después, empiezo a mostrar signos de cansancio y vuelvo sobre mis ocupaciones diarias. A pesar de haberme puesto al día de algunas novedades editoriales, de los nuevos modelos de coche del 2016 y de los destinos turísticos más atractivos, tengo la irritante sensación de que he perdido el tiempo y no he aprendido nada. Para Heidegger, buena parte de nuestro comportamiento cotidiano es parecido a nuestro comportamiento en el quiosco. Nos guiamos por lo que la gente cotidiana y ordinariamente hace, piensa y cree sin tomarnos el tiempo suficiente para explorar las cosas por nosotros mismos.

La absorción en el mundo público del uno es lo que Heidegger llama «caída» o «movimiento de caída» (Verfallen). La posibilidad de la caída en cuanto modalidad básica de la existencia nunca desaparece, pues se trata de un elemento constitutivo del Dasein. A su vez, ese movimiento se halla integrado por tres formas impropias de estar cotidianamente en el mundo: las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad.

Hay que tener claro que la caída no supone un estado inicial de corrupción, un pecado original, una falta de moralidad, un estigma irracionalista que obliga al Dasein a una superación del mundo. El Dasein ya está siempre arrojado al mundo y nunca puede superar su mundanidad primordial. ¿Qué es entonces la caída? Es una modificación de la impropiedad, que se manifiesta en la modalidad de un quedar absorbido en la publicidad del uno y un huir de sí mismo.

# CAPÍTULO VI

Los capítulos anteriores han desgranado los momentos constitutivos del Dasein en su relación con el mundo, con los otros y consigo mismo. Llegados a este punto de la analítica existenciaria, queda todavía sin responder la pregunta por la unidad estructural de esos momentos, esto es, hay que plantear la cuestión de la integridad del Dasein. Todos los rasgos constitutivos del Dasein puestos de relieve son momentos cooriginarios de nuestro estar-en-el-mundo. No se trata de una suma ni de un ensamblaje de rasgos individuales ni de un proceso de deducción, sino de mostrar fenomenológicamente la totalidad originaria que condensa ese complejo todo estructural del Dasein.

Ahora bien, ¿desde dónde podemos descubrir esa totalidad? ¿Qué fenómeno nos da acceso a ella? La solución que propone Heidegger en este capítulo final de la primera sección es que existe una disposición afectiva que, por su propia naturaleza, permite hacer patente al Dasein en su totalidad. La disposición afectiva fundamental de la angustia revela el nexo estructural común de todos los modos de existencia del Dasein: el cuidado.

## *Cuidado*

El análisis realizado hasta ahora muestra que el Dasein existe como posibilidad (existencia, comprensión, proyecto), arrojada al mundo (disposición afectiva, condición de arrojada), en que de manera ordinaria se ha perdido (caída, uno, impropiedad). Si unimos estos tres momentos cooriginariamente entrelazados, podemos ofrecer la siguiente definición formal del cuidado: «El ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-[el-mundo, J.A.] en medio-de [el ente que comparece dentro del mundo, J.A.]» (SuZ: 256 / SyT: 214). No puede olvidarse que el cuidado es una condición ontológica de posibilidad, una estructura puramente formal, vacía de contenido, que no remite a ninguna acción concreta. El cuidado es una estructura originaria (Urstruktur) que goza de una peculiar aprioridad.

Nos hallamos en presencia de una estructura que concierne a todas las determinaciones ontológicas del Dasein, de una estructura unitaria implícitamente presente en todos los modos de ser analizados hasta ahora. En efecto, el cuidado ha estado presente desde los primeros estadios de la analítica existenciaria: bien bajo la forma de la ocupación (Besorgen), bien bajo la de la solicitud (Fürsorge). Y, en última instancia, el cuidado no puede ser otra cosa que cuidado de sí (Selbstsorge) de un Dasein cuyo propio ser está constantemente en juego.

A primera vista, podría parecer que la analítica existenciaria ha llegado a su destino una vez finalizado el análisis del cuidado. Sin embargo, el cuidado es más el punto de partida que el de llegada. No olvidemos que la analítica de la primera sección posee un carácter meramente preparatorio, que revela la compleja estructura ontológica del Dasein y pone a nuestra disposición los instrumentos conceptuales necesarios para abordar el verdadero tema de Ser y tiempo: el sentido del ser que se abre desde el horizonte de la temporalidad. Se anuncia así la necesidad de una segunda gran navegación, que ocupará la segunda sección: el análisis de las relaciones entre Dasein y temporalidad, que el cuidado permite entrever.

## *Angustia*

¿Qué hace que la angustia sea un modo señalado de apertura? ¿Por qué se la considera una disposición afectiva fundamental? La angustia es una afección fundamental porque coloca al Dasein, de golpe, ante sí mismo. El análisis de la caída mostró que el Dasein vive inmediata y regularmente en la absorción del uno y en el subsiguiente peligro de perderse en el mundo del que se ocupa. La caída y la absorción en el uno plasman el movimiento de huida característico del Dasein cotidiano. El Dasein se da la espalda a sí mismo, huye de y ante sí en la forma del estar-lejos de sí. Pero esta huida no se hace comprensible por medio de un movimiento de reflexión sobre sí mismo, de un ejercicio de introspección artificial. Es precisamente la angustia la que nos coloca de manera inmediata ante nosotros y ante el mundo en cuanto tal, sin necesidad de ninguna mediación reflexiva. La angustia se convierte en un contramovimiento a la caída en el uno impropio de la cotidianidad que sitúa al Dasein ante sí mismo, abriéndole la posibilidad del reencuentro consigo mismo. Se convierte así en el verdadero

principio de individuación.

La angustia provoca una ruptura repentina con la normalidad del uno y permite que tomemos conciencia de nosotros mismos como individuos capaces de autodeterminación. Según la describe Heidegger, la angustia provoca un colapso completo de las estructuras de significado en que uno vive. Y en medio de este colapso total del mundo, emerge la figura de un Dasein que se encuentra consigo mismo y se descubre como ser de posibilidades. Esto no significa que en la angustia descubramos la verdad profunda de nuestras vidas. La incapacidad de comprendernos a nosotros mismos y abrirnos paso en nuestras vidas deja claro que somos entes que se encuentran siempre ante la pregunta de «¿Quién soy yo?». La angustia no revela quiénes somos, porque en ella no somos nadie. Simplemente, muestra que somos mera posibilidad. Pero esa indeterminación es la que precisamente nos permite estar siempre abiertos a nuevas posibilidades y realizarnos en cada caso de una manera u otra. Decir que somos posibilidad, mejor dicho «ser-posible», significa que somos entes que miran hacia el futuro o que al menos lo intentan.

Resulta interesante recordar la importante función metodológica que desempeña la angustia en la articulación interna de Ser y tiempo. Es la bisagra que conecta las dos secciones. Al romper con el anonimato del uno impropio, abre la posibilidad de la propiedad y la libertad.

La parte final de esta sección aborda el problema de la verdad, en concreto la relación entre Dasein y verdad. El Dasein vive en la verdad. ¿Significa eso que toda verdad es subjetiva? Ciertamente, no. El Dasein, como ya se ha repetido, no es un yo aislado y sin mundo; por el contrario, ya vive en el mundo y convive con otros. Si la apertura es una condición existenciaria de la verdad y la apertura es un modo de ser del Dasein, entonces la verdad también es un existenciario. Precisamente, es el carácter existenciario de la verdad el que la sustrae del arbitrio subjetivo. El Dasein ya está en la verdad y la presupone siempre como un elemento constitutivo de su existencia. Heidegger expresa la primacía de este peculiar fenómeno del «hay ser» de una forma rotunda: «No somos nosotros los que presuponemos la “verdad”, sino que es ella la que hace ontológicamente posible que nosotros podamos ser de tal modo que “presupongamos” algo» (SuZ: 301 / SyT: 247). La verdad es un don, al igual que el ser, el mundo y el tiempo. Ninguno de estos fenómenos es: simplemente se dan al Dasein. Tesis

que presupone la diferencia ontológica entre ser y ente, entre lo que es y lo que se da, y que, además, da paso a la segunda sección.

## 1.4

## RESÚMENES DE LA SEGUNDA SECCIÓN DE LA PRIMERA PARTE:

## LA HERMENÉUTICA DE SÍ

La segunda sección de Ser y tiempo empieza con un balance de los resultados obtenidos en la primera sección. En ella, se nos había ofrecido un estudio preliminar de los modos de existencia cotidiana del Dasein y se describen los elementos estructurales del cuidado. También se ponen de manifiesto diversas formas de ser impropias. Pero todavía no se han examinado los modos de existencia originarios y, por ende, propios del Dasein (cf. SuZ: 309 / SyT: 253). La dimensión de la cotidianidad no da una interpretación originaria del Dasein, no agota todas sus posibilidades de existencia. Un análisis de la existencia humana que pretenda ser exhaustivo y completo tiene que investigar en qué consiste la propiedad (Eigentlich-keit) y arrojar luz sobre la verdadera constitución de nuestro ser: nuestra naturaleza temporal. El análisis del cuidado ha mostrado que el fundamento ontológico originario de la existencia del Dasein es la temporalidad. Solo desde ella resulta comprensible la totalidad estructural del ser del Dasein. Así, la tarea encaminada a precisar el carácter originario y propio del Dasein exige una relectura del análisis preparatorio de la primera sección desde el prisma de la temporalidad (cf. SuZ: 311 / SyT: 254), relectura que permitirá descubrir nuevos fenómenos existenciarios.

En este sentido, la segunda sección investiga una serie de fenómenos ligados a la propiedad y la temporalidad de la existencia: la muerte, la conciencia moral, la resolución y la historicidad, entre otros. Hay que describir con rigor fenomenológico estos aspectos esenciales de la existencia del Dasein si uno quiere responder a la pregunta de cómo puede comprender este el sentido del ser. Para ello debe ampliarse la analítica existenciaria y mostrar aquellas estructuras ontológicas decisivas para la determinación de la integridad del Dasein. Solo una profundización en la constitución existenciaria propia del Dasein y una

reinterpretación temporal de las estructuras ya descubiertas puede «sacar a la luz el ser del Dasein en su posible propiedad e integridad» (SuZ: 310 / SyT: 253).

¿Es capaz el Dasein de existir de manera propia? ¿Cuál es el criterio que posibilita un modo de existencia propia? La respuesta de Heidegger no deja de sorprender: «El testimonio de un poder-ser propio lo da la conciencia moral» (SuZ: 311 / SyT: 254). En otras palabras: la voz de la conciencia moral (Gewissen) se caracteriza por una peculiar fuerza de atestiguación que invita al Dasein a una transformación de sí, a una modificación de la mirada sobre sí, a una conversión de sí, a un repliegue sobre sí. De ahí que podamos leer la segunda sección en clave de una hermenéutica de sí contrapuesta y alternativa a la hermenéutica de la cotidianidad de la primera sección.

## CAPÍTULO I

El primer capítulo de la segunda sección quiere comprender plenamente al ser del Dasein a través del fenómeno de la muerte. Eso nos obliga a plantearnos qué significa integridad y cuál es la naturaleza de la muerte.

### *La cuestión de la integridad*

El análisis del cuidado puso de manifiesto que el Dasein se caracteriza por la apertura. El Dasein no es una realidad acabada como la de una novela. Mientras existe, el relato de su vida siempre está por escribir. Se trata de un ente abierto, indeterminado y sometido a un constante proceso de realización, marcado por un inacabamiento incesante: mientras es, el Dasein nunca alcanza su integridad.

¿Cómo es posible aprehender al Dasein en su integridad (Ganzheit) si constitutivamente es algo inconcluso? Esta integridad se deja aprehender precisamente ahí donde ya no cabe ninguna posibilidad de proyección. La posibilidad última e irrebasable del Dasein es la muerte. Sin embargo, resulta imposible experimentar de manera óntica la muerte y el propio fin del Dasein.

La razón de esa imposibilidad no responde tanto a una imperfección de su facultad cognoscitiva, sino que es de orden ontológico. Cuando morimos, puede que seamos enteros, pero por esa misma razón ya no existimos. En sentido estricto, no podemos estar muertos, porque entonces ya no existiríamos. La sentencia de Epicuro «Mientras vivimos, no hay muerte; cuando llega la muerte, ya no vivimos» tiene cierta justificación.

Pero si la muerte como fin no afecta al Dasein, ¿cómo describirla en términos fenomenológicos? En principio, parece obvio que podemos experimentar el morir de los otros y transferir esa experiencia hacia nosotros. La muerte de los demás, con quienes existimos regularmente y compartimos el mundo, es una experiencia que también forma parte de nuestra vida cotidiana. Los innombrables ritos funerarios, honras fúnebres, cultos y muestras de pesar son diferentes maneras de relación con la muerte. ¿Puede ayudarnos esta experiencia a la hora de aprehender el fenómeno de la propia muerte? La respuesta heideggeriana es rotunda: «No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente "asistimos" a él» (SuZ: 318 / SyT: 260). El asistir al morir del que muere no nos proporciona ninguna experiencia de la muerte.

La referencia a la muerte de los otros para explicar la integridad y analizar ontológicamente el acabamiento del Dasein descansa en un falso supuesto: la opinión de que alguien puede, a voluntad, ser sustituido por otro. Por ejemplo, si debido a un accidente laboral he de permanecer hospitalizado algún tiempo, la universidad en que trabajo puede contratar a un sustituto temporal. Sin embargo, esta posibilidad de sustitución fracasa cuando se trata de sustituir la posibilidad de ser que constituye el llegar-a-fin de otro. Heidegger expresa esta imposibilidad existenciaria de forma lapidaria: «Nadie puede tomarle al otro su morir. […] El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella "es", es por esencia cada vez la mía» (SuZ: 319 / SyT: 261). La muerte remite a la singularidad, insustituibilidad, irremplazabilidad del Dasein cada vez mío. Desde el punto de vista ontológico-existenciario, pone de manifiesto el irreductible ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit) de la existencia del Dasein.

## *El fenómeno de la muerte*

La noción de «muerte» se halla envuelta en cierto grado de confusión por el hecho de que Heidegger no utiliza el término «muerte» (Tod) en un sentido ordinario. A él le interesa la cuestión del significado existenciario de la mortalidad humana. Se precisa de un tratamiento adecuado de la mortalidad y finitud humanas para comprender la integridad de la existencia del Dasein. Solo vinculando nuestra existencia con la muerte como posibilidad, podemos aprehendernos de manera genuina en nuestra individualidad e integridad. Lo que está en juego en nuestra vida no es el contenido concreto de ciertos momentos de ella, sino el curso completo, la totalidad de nuestra existencia.

Resulta ilustrativo recordar lo que la muerte no es. No es un hecho contingente, un acontecimiento impersonal. Es un elemento constitutivo de la comprensión que tenemos de nosotros mismos. No es el hecho de morir, es decir, no tiene una significación biológica. Desde el punto de vista ontológico-existenciario, la muerte es siempre mi propia muerte. El planteamiento heideggeriano establece una radical asimetría entre la muerte de los otros y la propia. Con mayor precisión, se da una asimetría esencial entre mi relación con la muerte de los otros y mi relación con mi propia muerte, de la misma manera que existe una asimetría entre mi relación con los cuerpos de los otros y mi relación con mi propia corporalidad. La muerte en sentido existenciario no es lo mismo que el estado de estar muerto.

Heidegger establece una clara distinción entre el morir biológico (Verenden) y el morir biográfico (Ableben): el primero remite a la simple cesación de las funciones biológicas y vitales de un ser vivo, mientras que el segundo es el final de la vida comprendida de manera retrospectiva como un todo significativo, que en muchas ocasiones adopta la forma de una narración de eventos, de un relato con sentido sobre uno mismo, de una historia de vida. A estas dos formas de morir se añade el morir existenciario (Sterben) que Heidegger analiza desde la perspectiva del «estar-vuelto-hacia-la-muerte» (Sein zum Tode). La muerte es siempre la muerte de otros, pues el Dasein no puede experimentar su propia muerte biológica. Pero tampoco es capaz de disfrutar de una perspectiva completa de su propia biografía, ya que el libro de su vida sigue abierto mientras existe. Tampoco podemos narrar nuestra muerte. La muerte existenciaria —esto es, la muerte entendida esencialmente como la mía— es algo distinto al perecer y fallecer, no puede entenderse en términos biológicos y biográficos.

Así las cosas, ¿cómo me resulta fenomenológicamente accesible la muerte en sentido existenciario? ¿Cómo experimento la muerte como en cada caso mía

mientras todavía estoy vivo? Según Heidegger, experimentar mi propia muerte no significa haber-llegado-al-fin (Zu-Ende-sein), sino un estar-vuelto-hacia-el-fin (Sein zum Ende), un asumir la propia finitud de manera resuelta y libre. No se trata, por consiguiente, de perseguir la realización efectiva de la posibilidad de la muerte, sino más bien de una actitud hacia ella. Dicha actitud recibe el nombre de «anticipación» o «adelantarse» (Vorlaufen). ¿Y de qué modo anticipa el Dasein su fin? Heidegger analiza ese modo a partir de los cinco elementos que constituyen la estructura ontológica de la muerte como posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada.

Sin embargo, ¿qué induce al Dasein a proyectarse libremente hacia su muerte? ¿Por qué decide ser sí mismo? El análisis del fenómeno de la muerte no puede responder por sí solo a estas preguntas. De ahí que sea necesario ampliar el campo de la investigación fenomenológica en busca de aquella instancia que aporte al Dasein un testimonio directo de la posibilidad de una existencia propia. Esa instancia de atestiguación de sí es la conciencia, analizada en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO II

Como hemos visto en la primera sección, vivimos, por lo general, absortos en las actividades diarias, la cuales definen nuestros gustos, posibilidades, obligaciones, roles, inclinaciones, preferencias, responsabilidades y proyectos. Expresado en términos heideggerianos, inmediata y regularmente no somos nosotros mismos, sino que existimos a la manera que prescribe el uno (das Man). En este capítulo, se plantea la posibilidad de una modificación de ese tipo de existencia cotidiana y que cae en la impersonalidad de la opinión pública.

¿Cuáles son las condiciones ontológicas que posibilitan esa modificación? ¿Cómo pasa el Dasein de la caída a la propiedad? ¿Qué instancia permite revertir la tendencia a verse arrastrado sin elección por el uno y retornar a sí? A juicio de Heidegger, la modificación del uno-mismo, el paso del sí-mismo impropio al propio, empieza por una «reparación de la falta de elección» característica de la vida cotidiana. Las posibilidades de ser que nos ofrece el Dasein cotidiano no son elegidas por nosotros mismos. Se trata de posibilidades prefijadas, de

esquemas de comportamiento predefinidos, de patrones de conducta ya establecidos. Por tanto, puede decirse que la falta de independencia y la impropiedad consisten en el olvido de nuestra posibilidad misma de elección.

¿Cómo se abre esa posibilidad si estamos sometidos inmediata y regularmente al dictamen de la opinión pública? Heidegger afirma que necesitamos de un momento de ruptura, de alerta, de una sacudida. La llamada de la conciencia cumple esa función. Nos alerta de que en nuestra vida cotidiana andamos absortos en el presente de nuestras preocupaciones diarias y evitamos asumir la responsabilidad de nuestras acciones y decisiones. La conciencia llama de manera silenciosa al Dasein caído en la cotidianidad y lo emplaza a cuidarse de sí. Obviamente, no debemos pensar en estos dos Dasein —el propio y el impropio— como en dos personas diferentes, incluso antagónicas: una persona buena e íntegra, por un lado, y una persona perdida y sin atributos, por el otro. El sí-mismo propio e impropio no son dos realidades separadas, sino diferentes modos de ser de una misma persona. La existencia propia no constituye una huida del mundo, sino un determinado modo de existir en él. La vida propia no es más que una modificación del uno cotidiano. La llamada de la conciencia es un conflicto entre dos estilos de existencia.

El estilo de existencia propio implica «hacer una elección», decidirse por un estilo de vida. Ya siempre estamos eligiendo en el sentido de que ya siempre estamos proyectando posibilidades. Pero no siempre «elegimos elegir». En muchas ocasiones, nos quitamos de encima el peso de la responsabilidad al actuar como si nuestras decisiones estuvieran de alguna manera prefijadas por las normas públicas. La conciencia nos exhorta a adueñarnos de nuestra culpa y hacernos cargo de nuestra responsabilidad. Nos emplaza a asumir nuestras acciones como propias (eigen) y, de esta manera, a existir de manera propia (eigentlich). La conciencia, por decirlo así, es un fenómeno disruptivo que apela a nuestra tácita pérdida de sí (Selbstverlorenheit) en la vida impersonal del uno. Se abre de ese modo la posibilidad de una recuperación de sí. Se requiere, pues, de un testimonio de la posibilidad de una existencia propia. Hay en el Dasein mismo un fenómeno que atestigua un poder-ser propio: la voz de la conciencia. La conciencia atestigua la posibilidad de una existencia propia desde el Dasein mismo.

¿Qué dice esa voz? La conciencia habla en la forma del silencio. No dice nada. No formula imperativos éticos ni valores morales. Simplemente, nos interpela a prestarnos atención a nosotros mismos. Decir que la conciencia nos llama,

interpela, emplaza, exhorta a volver sobre nosotros mismos no significa afirmar la existencia de un sí-mismo sustancial, de un auténtico sí-mismo subterráneo, de una voz interior que solicita nuestro reconocimiento; antes bien, la llamada de la conciencia expresa el hecho de que hemos llegado al límite de la dispersión y la pérdida en el uno. No hay un yo plenamente libre, soberano y autónomo. Sencillamente, no hay nada que decir a priori acerca de qué cosas valen la pena, qué situaciones merecen ser vividas por nosotros. No es tarea de la analítica existenciaria prescribir o anticipar este tipo de cuestiones. Solo se ocupa de mostrar las condiciones de inteligibilidad que hacen posible toda elección práctica y concreta de la vida.

Y, finalmente, ¿qué da a entender la conciencia? La llamada se dirige al uno-mismo desde la desazón y el extrañamiento de sí que acompaña a nuestra existencia cotidiana. Todas las concepciones de la conciencia —la teológica, la psicológica, la sociológica e, incluso, la de la analítica existenciaria— parecen coincidir en un punto: la conciencia da a comprender una culpa. La cuestión radica en discernir con claridad en qué se distingue el sentido ontológico de culpa del resto.

La noción de «culpa» implica tanto el carácter de «no» como el «ser causante de algo», esto es, «ser fundamento de». De ahí que la estructura ontológica del ser-culpable se defina de la siguiente manera: «Ser-fundamento de una nihilidad» (SuZ: 376 / SyT: 302). La culpa del Dasein descansa en el hecho de que su ser no está bajo su poder. No hay parecido a una autonomía radical. No somos motores inmóviles. En su lugar, nuestra existencia está constantemente condicionada por causas que escapan a nuestro control. Y, sin embargo, hemos de ser responsables de nosotros mismos y de nuestra situación. Eso significa asumir la responsabilidad de que el Dasein es un ente codeterminado por la exclusión, la negación, la negatividad. El Dasein es culpable. No porque esté endeudado, no porque haya contravenido una ley moral, no porque haya desobedecido una norma social; más bien, al contrario, se hace culpable porque en su modo de ser es culpable, esto es, responsable de la negación de posibilidades de existencia. El Dasein es culpable en el sentido de que es fundamento de la elección de un determinado modo de vida en que existe. El Dasein no pone el fundamento por sí mismo como agente activo, pero reposa sobre él. Nunca existe antes de su fundamento, sino siempre desde él. La culpa existenciaria refleja nuestro tener que responder por nosotros mismos y asumir las responsabilidades en que hemos sido arrojados. Solo porque somos existenciariamente culpables podemos comprender algo así como la culpa ética y

moral.

La culpa implica tanto un fundamento como una negatividad. Esta última está instalada en el corazón mismo del Dasein, como el gusano en la fruta. Dicho de otra manera: el Dasein es el fundamento finito de un conjunto de posibilidades finitas. Nuestra libertad y nuestro margen de maniobra están, por tanto, limitados por lo que ya siempre somos. El cuidado mismo se halla atravesado por la negatividad. La carga y la pesantez de nuestra existencia se vuelven accesibles desde este estado de ánimo de culpabilidad existenciaria. El Dasein es pesado, porque es el fundamento de su propio poder-ser. No hemos decidido por nosotros mismos ser arrojados a la existencia, pero el hecho de que queramos cargar con ese peso o no depende solo de nosotros: es una decisión nuestra que se expresa como resolución.

La resolución es un modo eminente de apertura del Dasein. Fruto de la llamada de la conciencia, intenta poner fin a la irresolución de la vida cotidiana y hacer al Dasein transparente a sí mismo. El Dasein propio es resuelto, mientras que el uno se caracteriza por la irresolución permanente. La resolución modifica nuestra existencia cotidiana. Nos abre el mundo con una inusual dosis de claridad e, incluso, nos permite establecer una relación propia con los otros.

## CAPÍTULO III

Este capítulo nos confronta por fin con el fenómeno de la temporalidad —presupuesto a lo largo de la argumentación heideggeriana, pero que todavía no había sido abordado de manera explícita—. Con ello y con la relectura de todas las estructuras del Dasein en clave temporal, queda preparado el terreno para abordar el otro gran núcleo de Ser y tiempo, la tercera sección no publicada, en que se alcanzaría la exposición del tiempo como horizonte transcendental de la temporaneidad del ser. Se trata, pues, del momento más decisivo de la obra, lo que en parte explica su complejidad. Así, tras haber mostrado que el Dasein puede estar-entero en la anticipación de la muerte y que la resolución ofrece una atestiguación de esa posibilidad, ha llegado el momento de plantear la naturaleza exacta de la relación entre los fenómenos de la anticipación de la muerte y la resolución.

La anticipación de la muerte constituye, por decirlo así, la estructura general, que se concreta en la resolución fáctica. Dicho de otro modo: no nos resolvemos por algo o alguien al menos que nos comprendamos como seres finitos. La resolución apunta siempre hacia una forma determinada y, por ende, finita del Dasein, en la que este se anticipa. La resolución se comprende de forma propia desde su estar-vuelto-hacia-la-muerte. La anticipación abre esa posibilidad. La resolución precursora significa que uno acepta su condición humana: tenemos que hacer algo con nosotros mismos. Ese proyecto de vida está sujeto a importantes limitaciones. Primero, la vida que uno construye se basa en la facticidad de lo que uno ya es. Segundo, la vida de cada individuo excluye un sinfín de otras vidas posibles. Tercero, la vida humana es susceptible de llegar a un fin en cualquier momento. El retrato que hace Platón del último día de la vida de Sócrates ilustra muchos aspectos de la resolución propia descritos por Heidegger: Sócrates muere como vivió; de forma resuelta, valiente y serena; muere de acuerdo con sus convicciones filosóficas. Ser una persona con identidad propia significa adoptar una actitud, elegir de manera genuina una forma posible de existencia, consciente de nuestras limitaciones y vulnerabilidades. La resolución precursora exige una relación activa y creativa con nosotros mismos y, sobre todo, permite tomar conciencia de la distinción entre una existencia propia y otra impropia.

En el primer capítulo de la primera sección, Heidegger ya introdujo la distinción entre existencia propia e impropia para designar dos modalidades fundamentales de ser del Dasein. Dos modalidades que las sendas secciones publicadas de Ser y tiempo analizan de manera pormenorizada: la primera sección desarrolla una compleja hermenéutica de la vida cotidiana que pone de manifiesto las formas impropias de comportamiento, mientras que la segunda despliega una profunda hermenéutica del sí-mismo que analiza las formas propias y genuinas de ser del Dasein. Se trata, pues, de posibilidades concretas de existencia. En cambio, el autoempoderamiento (lo que la literatura anglosajona denomina self-ownership) es una posibilidad intrínseca del Dasein, una posibilidad formal —lo que equivale a decir no fácticamente contingente.

La resolución devuelve al Dasein a la cotidianidad en la que siempre existe, pero con una comprensión diferente de sí-mismo, con una mirada transformada de su existencia que le hace transparente la situación fáctica concreta. Así, la resolución y la propiedad son un estilo de vida, un modo de vivir en el uno-mismo, una modificación de la cotidianidad. No se trata del descubrimiento de un sí-mismo profundo y oculto tras la fachada de la cotidianidad ni del

reconocimiento previo de una situación a la que respondemos con diligencia y sabiduría práctica. De hecho, el Dasein resuelto ya está en la situación antes de cualquier acto de deliberación. El sí-mismo propio de la resolución es idéntico al uno-mismo impropio de la cotidianidad, aunque en una actitud diferente y modificada. Ser un sí-mismo resuelto no implica romper con el uno y lanzarse a una aventura prometeica de autodescubrimiento en solitario, sino que más bien requiere de cierto grado de flexibilidad y capacidad de distanciarse críticamente de los hábitos y las obligaciones cotidianos.

Una vez aclarada la conexión entre mismidad y cuidado parece que, por fin, se ha alcanzado el núcleo de Ser y tiempo: el fenómeno de la temporalidad como el sentido ontológico del cuidado. ¿De qué manera comprendemos el cuidado y la unidad de sus momentos estructurales? ¿Cómo se despliega la temporalidad en cuanto horizonte de sentido último del cuidado? La respuesta a estos interrogantes nos lleva al centro de la concepción heideggeriana de la temporalidad: esta es fundamentalmente extática. ¿Cómo se despliega la unidad extática del tiempo? ¿Cómo se temporaliza cada uno de los éxtasis temporales del «pasado», «presente» y «futuro»?

La temporalidad extática se despliega como advenir, haber-sido y presente.

## *Advenir*

La resolución nos proyecta hacia nuestro poder-ser más propio. ¿Qué nos permite establecer una relación con nuestras propias posibilidades? Esta capacidad de poder-venir-hacia-sí-mismo en sus posibilidades más propias remite al fenómeno originario del futuro (Zukunft). El futuro propio se entiende como advenir. Esto no significa que las proyecciones del Dasein sean necesariamente proyecciones hacia una región llamada «futuro». Antes bien, la misma existencia del Dasein es proyectiva. La proyección no es tanto algo que se realiza como algo que se es. Decir que el Dasein es venidero significa que está abierto al futuro en el sentido de lo que está por venir. El advenir abre el horizonte en que el Dasein puede ir, anticiparse, adelantarse, proyectarse hacia sí mismo. El advenir, por tanto, no solo es un fenómeno enteramente positivo que abre al Dasein la posibilidad de una existencia propia, sino que es la estructura primaria de la temporalidad existenciaria (cf. SuZ: 433 / SyT: 345).

## *Haber-sido*

La comprensión existenciaria del futuro como advenir trae consigo una original forma de pensar el pasado. En la medida en que en el advenir venimos hacia nosotros mismos, también nos descubrimos en nuestro haber-sido (Gewesenheit), pues nos comprendemos retrospectivamente como ya siempre hemos sido. No puede darse una apropiación genuina del futuro sin una apropiación genuina del pasado. Desde la perspectiva abierta primeramente por la resolución precursora, nos descubrimos en nuestro poder-ser: un poder-ser que ya existe, pero que todavía no hemos realizado. El haber-sido, por tanto, emerge en cierto modo del advenir. El pasado propio se entiende como haber-sido. Eso implica hacerse cargo de la condición de arrojado y del ser-culpable.

## *Presente*

En consonancia con el futuro propio entendido como advenir y el pasado propio entendido como haber-sido, Heidegger también confiere al presente un estatuto existenciario. El problema es que la modalidad propia de la temporalidad del presente se disipa en nuestros quehaceres diarios, al verse reducida a un instante puntual. Al igual que en el caso del haber-sido, Heidegger comprende el presente desde la resolución precursora. Esta abre una situación, de tal manera que el Dasein puede actuar y hacer comparecer lo que está presente en el mundo circundante del que regularmente se ocupa. Pero ese hacer comparecer lo presente —el presentificar (Gegenwärtigen)— solo es posible en el horizonte del presente (Gegenwart). El presente propio se manifiesta como instante.

La unidad de los tres éxtasis temporales queda resumida de la siguiente manera:

Volviendo venideramente a sí, la resolución se pone en la situación, presentificándola. El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo) hace brotar de sí el presente. (SuZ: 431s / SyT: 323)

La temporalidad se revela de este modo como el sentido del cuidado. Temporalidad que hay que distinguir de las concepciones de «pasado», «presente», «futuro» que nos asaltan en nuestra vida cotidiana. Esas concepciones reflejan la comprensión impropia del tiempo. El tiempo de la concepción vulgar y cotidiana es un fenómeno real, pero que se funda en la temporalidad originaria del Dasein.

Queda claro que la temporalidad posibilita la unidad del cuidado. ¿Cómo se temporaliza, entonces, la temporalidad? Las dos formas más extremas son las de la propiedad y la impropiedad, respectivamente. Se despliega saliendo de fuera de sí como éxtasis. El tiempo sale fuera de sí en la forma de pasado, presente y futuro y se temporaliza de diferente manera en la propiedad y la impropiedad. Hay que señalar que la temporalidad originaria se constituye por un riguroso entrelazamiento de los tres éxtasis temporales del advenir, el haber-sido y el presente, a saber, la unidad de estos tres éxtasis temporales se da de manera cooriginaria, simultánea, concomitante. La comprensión vulgar del tiempo reduce el carácter extático de la temporalidad a la simple sucesión de pasado, presente y futuro. El tiempo cotidiano queda determinado como medición y sucesión. El tiempo originario, en cambio, emana de la temporalidad propia del Dasein, primariamente orientada hacia el futuro.

El desarrollo del análisis estructural de la temporalidad concluye con el reconocimiento de su finitud. En la resolución precursora, el Dasein existe de un modo finito. No es que tenga un final en el sentido del «final de una obra de teatro», del «final de un partido de fútbol», sino que existe finitamente vuelto-hacia-la-muerte. Puede que el tiempo prosiga tras nuestra muerte, pero solo de una manera abstracta, no fenoménica. Frente a la concepción vulgar de un tiempo ilimitado que se extiende de forma indefinida y uniforme, encontramos la sugestiva tesis heideggeriana de que el tiempo originario es finito. El tiempo finito no es una especie de receptáculo vacío sin techo ni paredes. Se trata de un tiempo que debe ser plenificado, llenado, vivido por el Dasein. El tiempo finito es el tiempo propio del Dasein.

## CAPÍTULO IV

Este capítulo repite el análisis de la cotidianidad llevado a cabo en la primera sección, pero ahora sobre la base de la temporalidad puesta de manifiesto en el capítulo III de la segunda sección. Una vez mostrado que la temporalidad es el sentido originario del cuidado, se inicia una estrategia de reformulación, repetición y reinterpretación en clave temporal de los momentos estructurales que constituyen la existencia del Dasein. Dicha estrategia conduce a una primera descripción del sentido temporal de la comprensión, la disposición afectiva, el habla y la caída en la doble modalidad de la propiedad y la impropiedad. El capítulo finaliza con un análisis en clave temporal de la circunspección, la deliberación, el conocimiento teórico y la espacialidad.

Heidegger empieza con la interpretación temporal de los momentos estructurales de la apertura, a saber, la comprensión, la disposición afectiva, el discurso y la caída. Cada uno de estos momentos tiene su modo específico de temporalización que, en última instancia, se funda en la temporalidad originaria y extática.

## *1.*

## *La temporalidad del comprender y la impronta del futuro*

Hay que recordar que el comprender es un existenciario, es decir, un modo de ser que se caracteriza por la proyección de posibilidades. Así, el comprender se vincula primariamente con el futuro.

### *a)*

## *Modos de temporalización del futuro*

De la misma manera que distinguimos entre un comprender propio y otro impropio, hay que distinguir entre un futuro propio y otro impropio.

El futuro propio tiene el carácter de la anticipación (Vorlaufen) que se manifiesta en el primer momento estructural del cuidado: el anticiparse-a-sí. La resolución precursora posibilita una activa reapropiación de sí frente al resignado estar-a-la-espera de la vida cotidiana, absorta en sus obligaciones y tareas.

El futuro impropio se caracteriza como un estar-a-la-espera (Gewärtigen). Por lo general, el Dasein no se proyecta hacia sus posibilidades más propias. El análisis de la cotidianidad de la primera sección de Ser y tiempo ya estableció que el Dasein se inclina de manera habitual hacia las posibilidades que el uno pone a su alcance. El cuidado y la ocupación quedan determinados por las preferencias sociales, los hábitos culturales y la satisfacción de los deseos más inmediatos.

El futuro, empero, no se temporaliza de manera independiente. Está determinado de forma cooriginaria por el pasado y el presente. Los tres éxtasis temporales se implican recíprocamente. Donde hay futuro, también hay pasado y presente.

## *b)*

## *Modos de temporalización del presente*

El Dasein cotidiano se halla a la espera de que se le abran posibilidades en lugar de proyectar de manera resuelta sus propias posibilidades de ser. En este caso, también hay que distinguir entre un presente propio y otro impropio.

El presente propio se manifiesta como instante (Augenblick). Este ilumina de golpe una situación. Tiene un carácter extático, lo que significa que el Dasein sale fuera de sí y se ve colocado ante las posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse. Y dado que nos familiariza con nuestras posibilidades, nos invita a la resolución. Cuando tomamos una decisión por nosotros mismos, nos proyectamos hacia nuestro horizonte de posibilidades y, de esta manera,

regresamos a nuestro haber-sido desde nuestro futuro.

El presente impropio es un presentificar (Gegenwärtigen) desde la caída en el tiempo cotidiano del mundo de la ocupación. En el mejor de los casos, en el tiempo vulgar de la cotidianidad presentificamos nuestras posibilidades, pero no las tomamos como propias. En la presentificación nos movemos en la irresolución.

### *c)*

### *Modos de temporalización del pasado*

En la resolución precursora el Dasein se re-toma, se re-pite, adelantándose hasta su poder-ser más propio. En consecuencia, nos encontramos con dos tipos de pasado: uno propio y otro impropio.

El pasado propio tiene el carácter de la repetición (Wiederholung). El pasado nos coloca ante la situación que ha sido: en ella no hay nada pasado (vergangen), sino que es como si fuera hoy; la situación no es algo olvidado y enterrado en el pasado, sino algo vivo que nos afecta en el presente.

El pasado impropio, se expresa como olvido (Vergessenheit). La estructura existenciaria del olvido no solo remite a lo olvidado, sino que también posibilita el retener (Behalten) y el recordar (Erinnern).

## *2.*

## *La temporalidad de la disposición afectiva y la impronta del pasado*

Junto a la temporalidad del comprender, se da la de la disposición afectiva. El comprender no flota en el vacío; antes bien, siempre está afectivamente dispuesto. Esto significa que los estados de ánimo no solo ocurren en el tiempo, sino que también se temporalizan, hacen que el tiempo discurra de manera concreta. Así, por ejemplo, cuando estoy aburrido, el tiempo pasa con lentitud; si estoy contento, pasa volando. La disposición afectiva determina cómo nos encontramos en el mundo y, en cuanto tal, remite a la condición de arrojado. En este sentido, la disposición afectiva se funda primariamente en el haber-sido.

Y como sucede en los demás casos, la temporalidad de la disposición afectiva puede manifestarse de dos maneras: de una propia y otra impropia. Heidegger ilustra estos dos tipos de temporalidad con los ejemplos paradigmáticos del miedo y la angustia.

La temporalidad propia de la angustia. En el caso de la angustia, se trata de la pérdida de toda posibilidad de huida. El mundo cae en la insignificancia y, ante la desazón y la falta de morada, la angustia retrotrae al Dasein a su condición de arrojado. Las posibilidades que suele ofrecer el mundo quedan suspendidas con la irrupción de la angustia, de tal manera que la posibilidad de un poder-ser propio pasa por la repetición. La angustia, por tanto, nos coloca ante la situación de tener que decidir, nos lleva al estado de ánimo de un posible acto resolutorio.

La temporalidad impropia del miedo. En la medida en que el miedo no emerge de algo ya pasado, sino de algo que siempre está por venir, de algo que siempre nos amenaza, puede decirse que la temporalidad del miedo descansa en un estar-a-la-espera que retrotrae lo amenazante hacia nuestras ocupaciones cotidianas. Ante la confusión y el abatimiento que genera el miedo, el Dasein se agarra sin más a las posibilidades que le brinda el uno, se precipita en la confusa presentación de lo primero que le viene a la cabeza y, de esta manera, se olvida de sí. Preso del miedo, salta de una posibilidad a otra sin asumir ninguna en concreto.

## *3.*

## *La temporalidad de la caída y la impronta del presente*

Así como el futuro posibilita primariamente el comprender y el haber-sido la disposición afectiva, encontramos que el presente constituye el sentido existenciario primario del tercer momento estructural del cuidado, la caída.

Heidegger retoma el análisis de la curiosidad para verificar fenoménicamente la temporalidad específica de la caída. La curiosidad se caracteriza por enredarse y perderse ella misma en la presentificación de las cosas. A aquellos que hayan emprendido en alguna ocasión uno de esos viajes organizados con una densa agenda de visitas turísticas, les resultará familiar la experiencia de no recordar prácticamente ninguno de los nombres de los monumentos vistos ni de los sitios visitados. La curiosidad salta de novedad en novedad, es decir, se mueve por el impulso de una presentificación constante.

Podemos resumir los momentos de la temporalización propia e impropia de los éxtasis temporales del comprender, la disposición afectiva y la caída de la siguiente manera:

| MOMENTO ESTRUCTURAL DE APERTURA | TEMPORALIDAD PF |
| --- | --- |
| Comprender | Futuro |
| Disposición afectiva | Haber-sido |
| Caída | Presente |

Este capítulo finaliza con un breve análisis de la constitución de la ocupación práctica, el conocimiento teorético, el estar-en-el-mundo, la espacialidad y la cotidianidad —que aquí no resumimos por motivos de espacio.

## CAPÍTULO V

Hemos visto que la temporalidad del cuidado procura un tipo de unidad sincrónica a nuestras acciones, mostrando cómo nuestra proyección de posibilidades, nuestro pasado y nuestra absorción en el presente están estrechamente entrelazados. El cuidado implica que el Dasein siempre tiene ante sí un ámbito de posibilidades orientadas hacia el futuro (existenciariedad), que cada vez está referido a las condiciones de la situación en que se halla arrojado en su haber-sido (facticidad) y que siempre vive absorto en las circunstancias del presente (caída). Esos tres momentos estructurales del cuidado —la existenciariedad, la facticidad y la caída— constituyen el peculiar modo de ser del Dasein. Este es de esta manera. Y, por ello, es de una manera diferente a la de una piedra, una planta o un animal.

En este capítulo, se hace hincapié en la unidad diacrónica que dota a la existencia del Dasein de cierto grado de coherencia y permanencia en el tiempo. Heidegger observa que el Dasein tiene una peculiar forma de mismidad, un particular modo de mantenimiento de sí, de constancia de sí, de estabilidad del sí-mismo (Selbst-ständigkeit). Si la mismidad tiene un carácter esencialmente temporal, como ha puesto de manifiesto la resolución precursora, hay que ver de qué forma se despliega la temporalidad constitutiva del Dasein. Esa temporalidad se temporaliza como un proceso de gestación histórica, lo que nos conduce al tema central de la historicidad. Se abre así un nuevo campo de investigación fundamental, que Heidegger pasa a analizar en este capítulo.

## *La extensión entre nacimiento y muerte*

Heidegger afirma que la unidad histórica del Dasein no se condensa en una suma de vivencias y recuerdos. El Dasein, más bien, arrastra consigo en cada caso su pasado y su futuro, su condición de arrojado y su campo de posibilidades, su procedencia y su destino, su nacimiento y su muerte. La experiencia misma de la vida nos enseña que la existencia humana se extiende entre dos extremos: el nacimiento y la muerte. Heidegger llama la atención sobre el hecho de que la muerte solo es uno de los términos, uno de los extremos que componen la integridad del Dasein. El otro término, el otro extremo, es el comienzo, el nacimiento. Desde el punto de vista existenciario, la trama de la vida se constituye en la extensión entre nacimiento y muerte: el Dasein mismo se extiende. A diferencia de Paul Ricœur —para quien un individuo o una comunidad desarrollan una identidad narrativa a fin de dar sentido a la extensión de la trama de la vida—, Heidegger insiste en el carácter ontológico-existenciario de los términos «nacimiento» y «muerte»: nacimiento y muerte expresan una relación, un modo de ser, y no un acontecimiento, un hecho puntual. Los extremos del nacimiento y la muerte solo son en la medida en que el Dasein existe. El nacimiento es una estructura simétrica a la de la muerte, ampliamente analizada en el capítulo primero de la segunda sección. Sin embargo, Heidegger apenas se detiene a aclarar la significación existenciaria del «estar-vuelto-hacia-el-comienzo», sino que se contenta con recusar la interpretación del nacimiento como simple presencia y acuña la conocida expresión «existir nativamente» (gebürtig sein).

## *La movilidad de la existencia como acontecer histórico*

¿Qué se entiende por «acontecer» (Geschehen)? Para poner al descubierto la estructura del acontecer y sus condiciones de posibilidad temporales, hay que comprender adecuadamente la historicidad. El análisis de la específica movilidad y persistencia propias del Dasein devuelve la investigación al problema de la «estabilidad del sí-mismo» a través del tiempo. La historicidad es la forma en que se despliega genuina y auténticamente la temporalidad del Dasein propio. Heidegger encara el problema de la historia desde una óptica existenciaria y no epistemológica. El tratamiento científico del problema de la historia se limita a esclarecer los aspectos gnoseológicos y ofrecer una exposición historiográfica.

En estos casos, la historia queda reducida a un simple objeto de estudio científico; se comprende así como ciencia histórica, como historiografía (Historie). La historicidad (Geschichtlichkeit), en cambio, remite al acontecer mismo de la historia, al proceso de gestación histórica al que está sometida cualquier parcela de la existencia humana. El Dasein no solo tiene una historia, sino que es primariamente histórico. La historicidad es un modo de ser del Dasein.

Por último, cabe preguntarse de dónde extrae este las posibilidades de su existencia. La respuesta a esta pregunta desemboca en la cuestión del destino individual y común.

## *Destino individual*

No puedo inventarme todo un proyecto de vida enteramente por mí mismo. La fuente de posibles proyectos es la herencia que comparto con otros individuos de mi comunidad. La variedad de posibles autointerpretaciones que mi cultura ha ido acumulando a largo de los siglos pone a mi disposición diferentes posibilidades de existencia. Por ejemplo, puedo decidir ser un deportista de élite, un artista, un científico, un comerciante, un historiador, posibilidades que, entre otras, me resultan accesibles por personas que sirven de ejemplo en mi cultura. La existencia propia siempre repite algunas posibilidades heredadas. El pasado es un almacén de oportunidades para existir de manera propia. Eso no significa hacer exactamente lo que otra persona ya hizo; de hecho, eso sería imposible. Las posibilidades fácticas por las que cada uno se resuelve en nombre de una existencia propia son extraídas de la herencia recibida y tomadas del legado transmitido. El legado como posibilidad de existencia pertenece necesariamente al Dasein: sin legado no hay Dasein.

Ahora bien, ¿cómo se recibe ese legado? El legado recibido por la tradición solo puede ser en verdad asumido en la actitud de la resolución precursora, la cual coloca al Dasein ante su destino (Schicksal) individual. Lejos de cualquier connotación fatalista, el destino no determina la resolución del Dasein. El destino, por decirlo así, es el paquete de nuestras posibilidades: un paquete que podemos aceptar o devolver. Esas posibilidades me son transmitidas, entregadas, destinadas, pero en cada caso tengo que elegirlas por mí mismo para que se

conviertan en propias.

## *Destino común*

El Dasein no solo existe en el mundo en las diferentes modalidades de la ocupación, sino que también coexiste con otros individuos. El destino individual del Dasein forma parte de una comunidad de destino. Desde la perspectiva de los otros, el acontecer del Dasein queda determinado como destino común (Geschick). Con esta expresión se designa «el acontecer de la comunidad, del pueblo» (SuZ: 508 / SyT: 400). El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, al igual que la coexistencia tampoco se define por la suma de diferentes sujetos. El poder del destino común se manifiesta en dos modos básicos de convivencia: la comunicación y la lucha. La comunicación une, mientras que la lucha se-para. El destino del Dasein se halla indisolublemente ligado al de su generación, al de la comunidad a que pertenece. La vinculación con el destino común forma parte del acontecer pleno y propio del Dasein.

# CAPÍTULO VI

En el capítulo final de Ser y tiempo, Heidegger explica la relación entre la temporalidad originaria y el concepto cotidiano de tiempo. El fenómeno de «contar con el tiempo», de guiarnos por él en nuestras actividades diarias, de tomarnos tiempo para considerar nuestras acciones, es un rasgo constitutivo de nuestra existencia. Contar con el tiempo es, por supuesto, anterior a la posesión de cualquier instrumento de medición del tiempo e independiente de aquella. Se trata de un comportamiento elemental, tan básico como despertar al despuntar el alba o no tender la ropa si se avecina tormenta. Hay que mostrar cómo el concepto vulgar de tiempo deriva de la temporalidad originaria. Nuestra experiencia cotidiana del tiempo coincide con la de la medición y el cálculo. Su manifestación más clara se plasma en el tiempo del reloj. Pero la posibilidad de calcular y medir solo es posible en la medida en que el Dasein es temporal.

Estricta y ontológicamente hablando, solo el Dasein es temporal. Los restantes entes que encontramos en nuestra relación diaria con el mundo existen en el tiempo, es decir, son intra-temporales. El capítulo VI analiza este fenómeno con mayor detalle.

En nuestros comportamientos diarios, en la forma en que nuestro cuerpo se adapta a diferentes espacios, en la alternancia de ocupaciones, todos estos casos reflejan diferentes formas de preocupación por el tiempo; en ellos tomamos en consideración lo que pasó con anterioridad (entonces), lo que sucederá con posterioridad (luego) y lo que pasa en el momento presente (ahora). Nuestras actividades diarias implican coordinación entre ellas —una coordinación que implica simultaneidad y secuencialidad—. Heidegger llama «databilidad» a la estructural relacional y coordinada de nuestras actividades en el marco temporal de un entonces, un luego y un ahora. Nuestro compromiso con el mundo expresa una coordinación particular, resultado del modo como nos proyectamos hacia posibilidades y como respondemos a las exigencias de una situación dada. ¿Cómo es posible datar un acontecimiento? ¿Qué permite decir que el 11 de julio de 2010 la Selección Española ganó la Copa del Mundial de Fútbol en Sudáfrica? Al igual que sucede con otros fenómenos ya analizados en Ser y tiempo, a Heidegger no le interesa la manifestación óntica de algo. Su atención se concentra en la estructura ontológica que la hace posible. En este caso, no se trata del acto de la datación, sino de la estructura que la posibilita, es decir, la databilidad, verdadera condición de posibilidad de toda datación cronológica. Los calendarios y los relojes presuponen la capacidad de datar intrínseca del Dasein. La databilidad es una estructura existenciaria —al igual que la angustia, el ser-culpable y la historicidad.

Además de la databilidad y la extensión, el tiempo cotidiano tiene un carácter público y significativo.

La intratemporalidad —es decir, el tiempo «en» que discurren los acontecimientos cotidianos, en que nos salen al encuentro los entes de los que regularmente nos ocupamos y en que comparecen también los otros— no es un fenómeno privado e inaccesible; más bien al contrario, se trata de un tiempo público, común, compartido con los demás. La determinación heideggeriana del tiempo tiene en cuenta a los otros con quienes convivimos y de los que nos preocupamos, si bien apenas dice nada acerca de la dimensión intersubjetiva del mismo. Toda datación de un acontecimiento en el mundo se produce siempre en el horizonte de un ocuparse del tiempo público que se mide por medio de

calendarios y relojes. El cálculo del tiempo astronómico de los calendarios y el cómputo cronométrico de los relojes se fundan en el cuidado. El tiempo público de calendarios y relojes, que se temporaliza en la modalidad de un cálculo del tiempo, se revela como el tiempo en que comparecen las cosas, situaciones y personas de las que nos ocupamos. El tiempo hecho público manifiesta un carácter significativo y posee un carácter mundano. El fenómeno de la significatividad nos permite descubrir que hay un tiempo apropiado y otro inapropiado, uno oportuno y otro inoportuno. Así, el tiempo interpretado tiene la forma de un «tiempo para...» o, correlativamente, de un «no tiempo para…» (cf. SuZ: 547 / SyT: 429). El tiempo que se hace público y nos resulta significativo recibe el nombre de «tiempo del mundo».

La medición del tiempo le confiere a este un acentuado carácter público. En este sentido, el tiempo del mundo trasciende la clásica división entre tiempo subjetivo y objetivo, interno y externo. El tiempo no es ni interior ni exterior. Más bien, es el horizonte último y condición de posibilidad de toda manifestación. La temporalidad originaria es el verdadero a priori y fuente de todo sentido: «“El tiempo” no es algo que está-ahí ni en el “sujeto” ni en el “objeto”; no está “dentro” ni está “fuera”, sino que “es” “anterior” a toda subjetividad y objetividad, porque representa la condición de posibilidad de esta “anterioridad” misma» (SuZ: 554 / SyT: 434). Por consiguiente, el tiempo del mundo no puede diluirse de una manera subjetivista y tampoco ser cosificado en una mala objetivación. Estos dos escollos solo podrán sortearse si se logra comprender la manera como el Dasein cotidiano concibe el tiempo desde la ocupación cotidiana. Esta que se da a sí misma tiempo y lo encuentra en las cosas que comparecen «en el tiempo».

La ontología fundamental de Ser y tiempo muestra que el Dasein tiene una comprensión de su propio ser. Y esa comprensión se funda, a su vez, en la temporalidad originaria del Dasein. El problema es si esta apertura temporal se identifica con el sentido del ser en general: «¿Hay algún camino que lleve desde el tiempo originario hacia el sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como el horizonte del ser?» (SuZ: 577 / SyT: 451). La cuestión de fondo es la fundación temporal de la pregunta misma por el sentido del ser, un problema que obliga a diferenciar entre la temporalidad como el sentido del ser del Dasein (Zeitlichkeit) y la temporaneidad como el sentido del ser mismo (Temporalität). Ser y tiempo concluye con este interrogante, dejando al lector en un estado de perplejidad similar al que nos produce la lectura del pasaje del Sofista platónico que encabeza el tratado heideggeriano.

# 2.

# CUADROS CONCEPTUALES

## 2.1

## CUADROS CONCEPTUALES SIMPLIFICADOS

### INTRODUCCIÓN

*Ser y tiempo tiene la forma típica de un tratado alemán de filosofía. El libro empieza con una introducción, en la que se presentan el tema central, la tesis de fondo, el estado de la cuestión, las tareas que hay que realizar y la metodología que se debe emplear.*

El tema central es la pregunta por el sentido del ser.

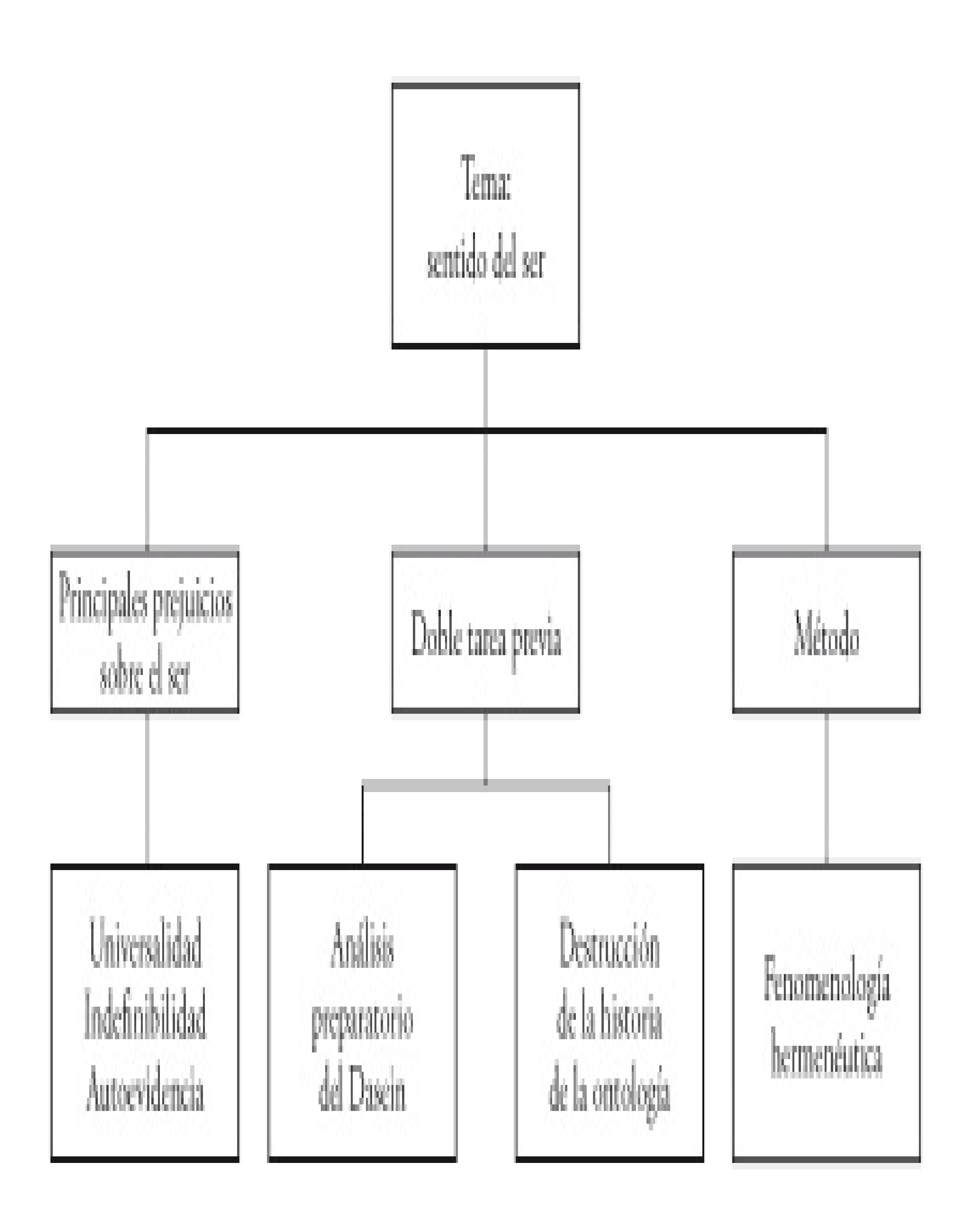
El libro se vertebra en torno a la tesis de que la temporalidad constituye el horizonte último de sentido.

En el estado de la cuestión, se discuten los principales prejuicios sobre el ser transmitidos por la tradición filosófica y la importancia de replantear la pregunta por su sentido.

A continuación, se advierte de que las dos tareas que hay que realizar para llevar a buen puerto el desarrollo del tema propuesto son, por una parte, un análisis preparatorio del Dasein como lugar de manifestación del ser y, por la otra, una destrucción de la historia de la ontología.

Y, finalmente, se justifica el método empleado para elaborar la pregunta por el sentido del ser, que no es otro que la fenomenología hermenéutica.

La introducción puede esquematizarse como sigue:

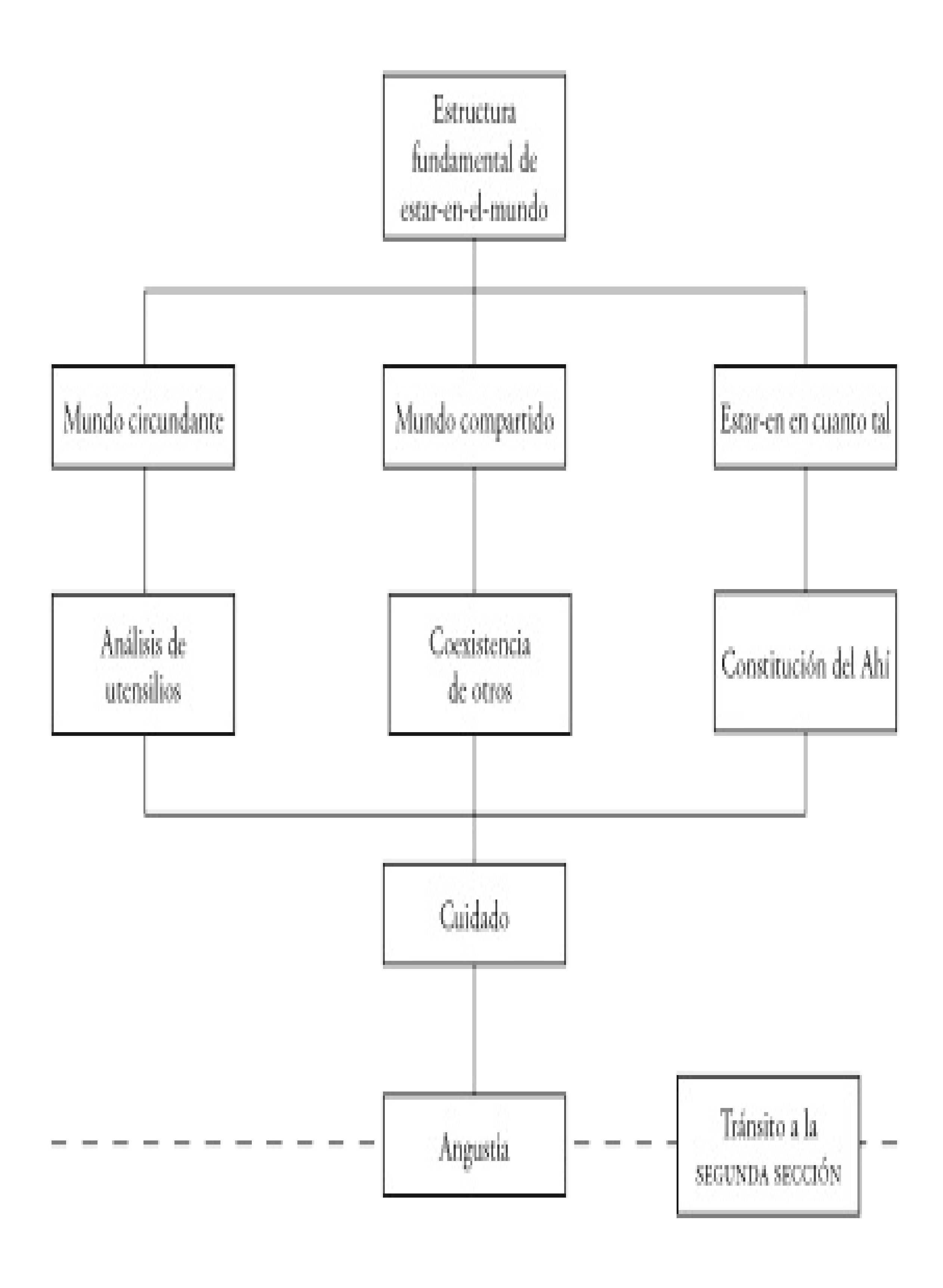


Tema:
sentido del ser
Principales prejuicios
sobre el ser
Doble tarea previa
Método
Universalidad
Indefinibilidad
Autoevidencia
Análisis
preparatorio
del Dasein
Destrucción
de la historia
de la ontología
Fenomenología
hermenéutica

## PRIMERA SECCIÓN

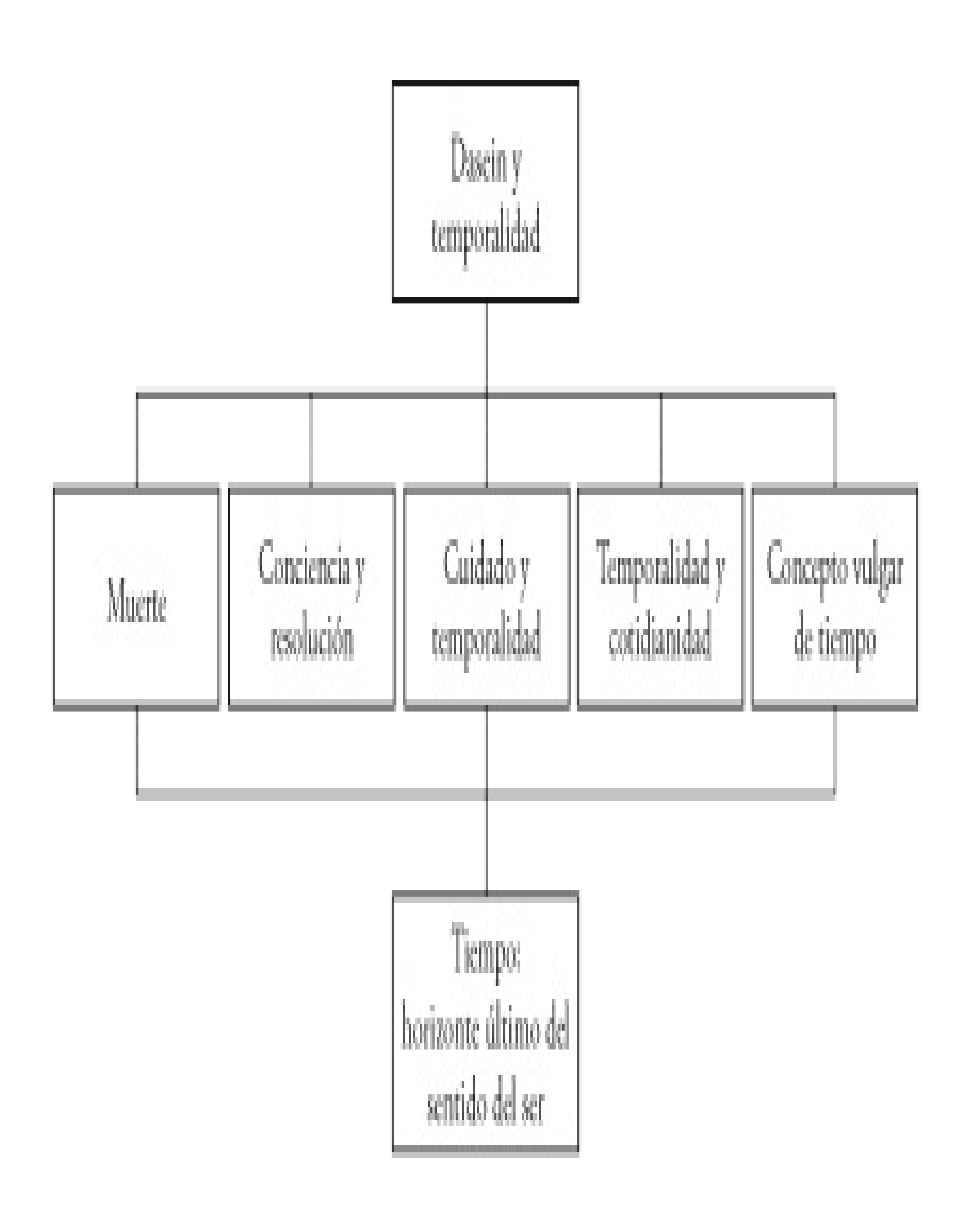
En la primera sección se desarrolla un análisis preparatorio completo de los diferentes modos de existencia cotidiana del Dasein. Esta hermenéutica de la cotidianidad parte de la estructura fundamental del estar-en-el-mundo. Se describe qué tipo de cosas comparecen en el mundo circundante, quién nos sale al encuentro en el mundo compartido y cómo estamos en el mundo en cuanto tal. Las diferentes maneras de estar activa y prácticamente involucrados con el mundo se condensan en la estructura unitaria del cuidado. Una vez mostrado los modos de existencia impropios de la vida cotidiana y señalado que el cuidado es el ser del Dasein, se plantea la posibilidad de una existencia propia que se abre con el fenómeno de la angustia. Esta es la plataforma giratoria que permite pasar de la impropiedad a la propiedad.

Esta sección puede ilustrarse esquemáticamente de la siguiente manera:


Estructura
fundamental de
estar-en-el-mundo
Mundo circundante
Mundo compartido
Estar-en en cuanto tal
Análisis de
utensilios
Coexistencia
de otros
Constitución del Ahí
Cuidado
Angustia
Tránsito a la
SEGUNDA SECCIÓN

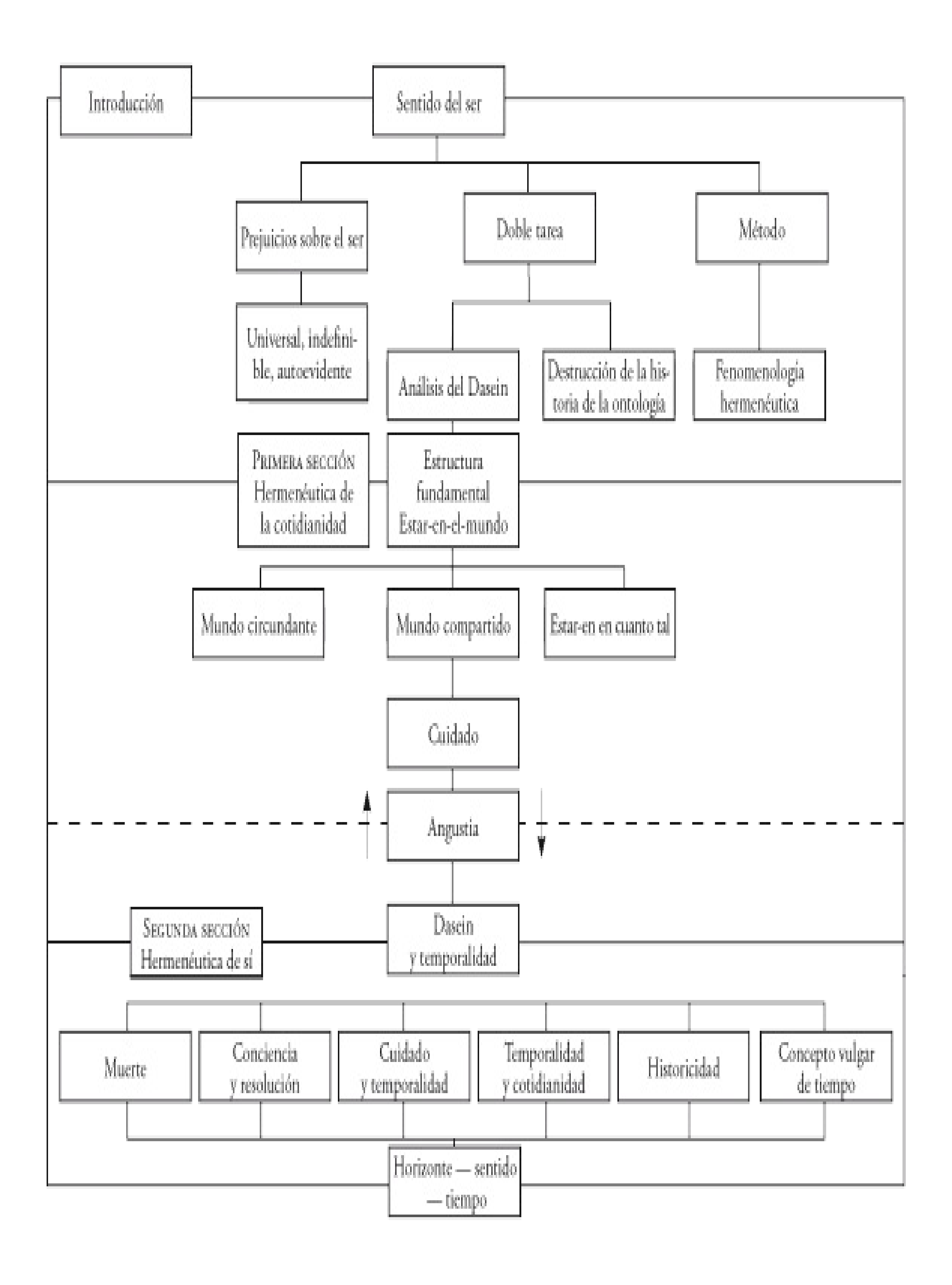
## SEGUNDA SECCIÓN

En la segunda sección, se describen las diversas formas propias de existencia por las que el Dasein se singulariza y toma conciencia de su finitud. Esta hermenéutica de sí presta especial atención a los fenómenos de la muerte, la conciencia, la resolución, la historia y el tiempo. Al final, la temporalidad se manifiesta como el horizonte último del sentido del ser. El esquema simplificado sería:



Dasein y temporalidad
Muerte
Conciencia y resolución
Cuidado y temporalidad
Temporalidad y cotidianidad
Concepto vulgar de tiempo
Tiempo: horizonte último del sentido del ser

Y, finalmente, si unificamos los esquemas parciales de la introducción, así como los de la primera y segunda sección, obtenemos el siguiente cuadro general, que da una visión de conjunto de la estructura general de Ser y tiempo:



Introducción
Sentido del ser
Prejuicios sobre el ser
Doble tarea
Método
Universal, indefinible, autoevidente
Análisis del Dasein
Destrucción de la historia de la ontología
Fenomenología hermenéutica
PRIMERA SECCIÓN
Hermenéutica de la cotidianidad
Estructura fundamental
Estar-en-el-mundo
Mundo circundante
Mundo compartido
Estar-en en cuanto tal
Cuidado
Angustia
SEGUNDA SECCIÓN
Hermenéutica de sí
Dasein y temporalidad
Muerte
Conciencia y resolución
Cuidado y temporalidad
Temporalidad y cotidianidad
Historicidad
Concepto vulgar de tiempo
Horizonte — sentido — tiempo

## 2.2

## CUADRO CONCEPTUAL DETALLADO DE LA PRIMERA SECCIÓN

La primera sección arranca con una panorámica de la estructura temática en seis capítulos.

El capítulo I (§§ 9-11) tiene un carácter introductorio, en el que se concretan el programa y el desarrollo de la analítica existenciaria. Aquí, se delimita el análisis ontológico del ser humano respecto a otras ciencias humanas, como la antropología, la psicología y la medicina. El Dasein es un tipo de ente peculiar que se caracteriza por la existencia, el ser-en-cada-caso-mío y la doble posibilidad de la propiedad y la impropiedad. En la medida en que atesora una comprensión vaga y general del sentido del ser, la investigación toma la cotidianidad como punto de partida.

El capítulo II (§§ 12-13) pone al descubierto la estructura del estar-en-el-mundo como constitución fundamental del Dasein. De manera preliminar, se explica qué se entiende por estar-en. El estar-en no tiene un sentido espacial físico que determine el lugar que un objeto ocupa en un sistema de coordenadas. El Dasein está en el mundo de una manera diferente: ya siempre está involucrado y familiarizado con el mundo del que se ocupa. De ahí que la relación primaria que establecemos con el mundo sea de corte primordialmente práctico. El conocimiento científico y teórico es un modo derivado.

El capítulo III (§§ 14-24) articula la idea del mundo en su mundanidad en tres apartados. Análisis que implica una primera investigación del fenómeno del mundo circundante en el que llevamos a cabo nuestras acciones diarias, una

caracterización del tipo de entes que nos salen al encuentro en él y de su peculiar espacialidad.

Primero, se plantea la pregunta de cuál es el mundo fenomenológicamente más inmediato del Dasein cotidiano y qué tipos de entes le salen al encuentro en su trato diario con él. La respuesta es: el mundo circundante y los entes pragmáticos, que reciben el nombre de «utensilios». Estos se dan en el marco de una totalidad pragmática, cumplen cierta función, tienen un carácter remisional, forman parte de un ámbito de circunspección, van dirigidos a la fabricación de una obra y remiten a un usuario —que no es otro que el Dasein—. El análisis va de la descripción de los entes que nos son más próximos hasta el análisis de la estructura misma del mundo, que Heidegger llama la «mundanidad del mundo». El mundo presenta una estructura de conformidad y tiene un carácter significativo (Apartado A, §§ 15-18).

Luego se muestra que la idea de un mundo como un todo significativamente articulado choca con la concepción cartesiana del mundo como res extensa. Heidegger se esfuerza por diferenciar la determinación ontológica del mundo de la ontología cartesiana (Apartado B, §§ 19-21).

Y, finalmente, si los entes y el Dasein comparecen en el mundo y se dan en el «espacio», cabe preguntarse por las características de ese último. Eso da paso a la descripción del tipo de espacialidad propia de las cosas que están a la mano en nuestro mundo circundante y la espacialidad peculiar del Dasein. Esta se caracteriza por los fenómenos del des-alejamiento y la direccionalidad. El Dasein mismo es espacial: espacia, abre, da espacio a las cosas en su relación con el mundo (Apartado C, §§ 22-24).

El capítulo IV (§§ 25-27) se concentra en el mundo compartido con otros y en las diferentes formas de coexistencia cotidiana. El análisis del mundo permanece incompleto hasta que logremos determinar quién está en el mundo. A fin de cuentas, no solo manipulamos y utilizamos utensilios, sino que también compartimos el mismo mundo con otras personas. La coexistencia de los otros es un momento estructural del Dasein. No solo vivimos en el mundo, también convivimos con los otros, de quienes nos preocupamos en la forma de la solicitud: bien en la modalidad sustitutiva, bien en la liberadora.

Ahora bien, inmediata y regularmente, nos comprendemos a partir de nosotros mismos. De entrada, el Dasein se halla disperso en una especie de sujeto colectivo y anónimo llamado el uno. Este determina las formas cotidianas de existencia del sí mismo: distanciamiento, dominio, dictadura, nivelación, medianía, alivianamiento y publicidad.

El capítulo V (§§ 28-38) hace hincapié en la constitución ontológica del estar-en como tal. El Dasein está en el mundo, mejor dicho, está abierto al mundo. El Dasein mismo es el Ahí (Da) donde se manifiesta el ser (Sein). La siguiente tarea de la analítica existenciaria consiste en articular los componentes estructurales del Ahí y su correspondiente modificación cotidiana.

El Ahí se caracteriza existenciariamente por los siguientes modos: la disposición afectiva, que Heidegger ilustra por medio del fenómeno del miedo; la comprensión, con sus modos derivados de la interpretación y el enunciado y, finalmente, el discurso (Apartado A, §§ 29-34).

Y esas estructuras se manifiestan inmediata y regularmente en el modo impropio de la caída en la cotidianidad bajo las formas de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Estas formas impropias de estar en el mundo son características del movimiento de caída al que se halla sometido constantemente el Dasein. El movimiento de caída se caracteriza, a su vez, por la tentación, la tranquilización, la alienación, el enredo, la distancialidad y la precipitación (Apartado B, §§ 35-38).

Y en el capítulo VI (§§ 39-44), se muestra la totalidad estructural del Dasein a partir del fenómeno del cuidado y su intrínseca naturaleza temporal. ¿Desde dónde podemos descubrir esa totalidad? ¿Qué fenómeno nos da acceso a ella? La solución que propone Heidegger y que desarrolla en los siguientes parágrafos es que hay una disposición afectiva que, por su propia naturaleza, permite hacer patente al Dasein en su totalidad. La disposición afectiva fundamental de la angustia revela el nexo estructural común de todas las estructuras existenciarias: el cuidado.

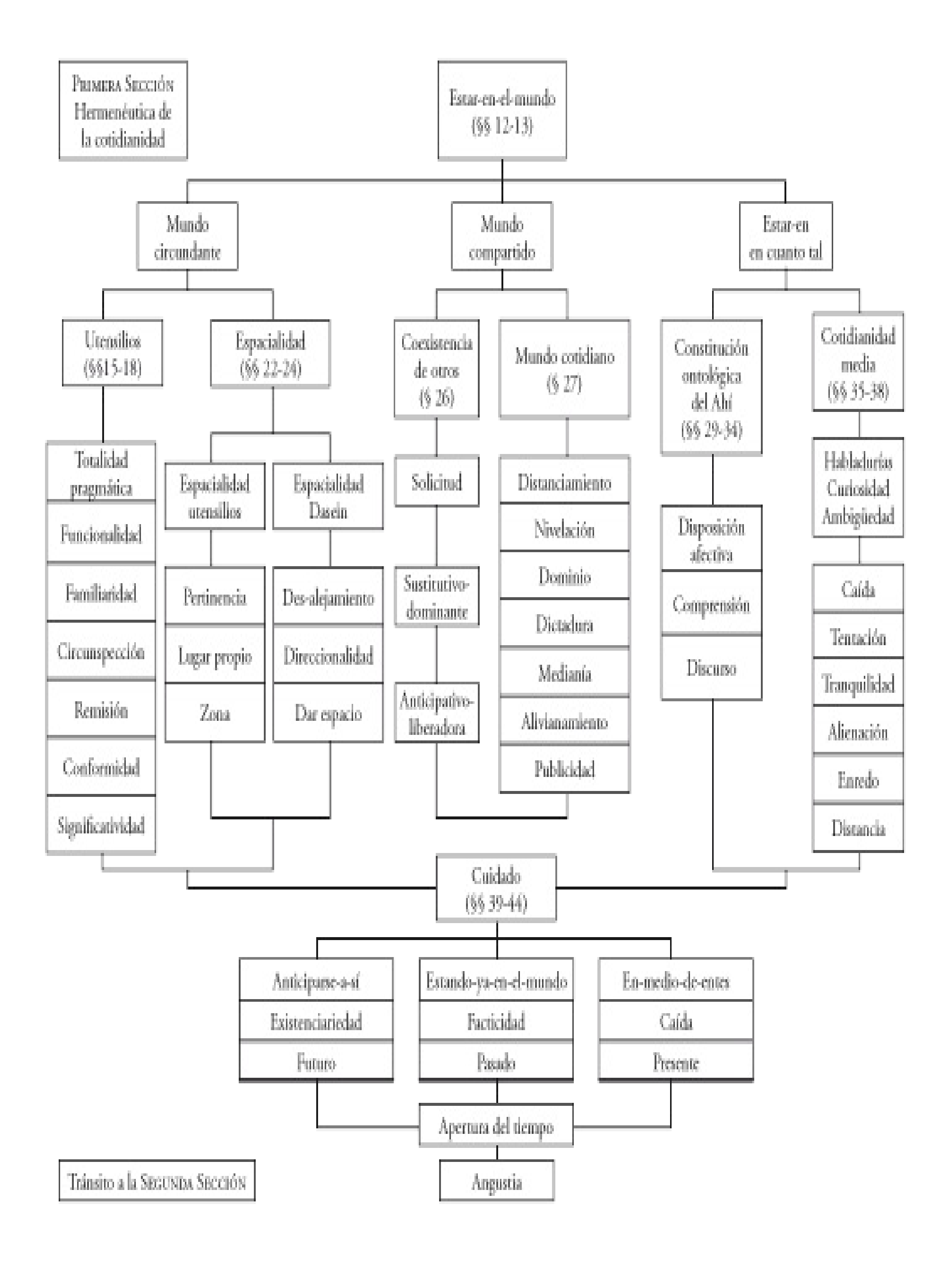
La estructura formal del cuidado contiene de manera cooriginaria los momentos

de la existenciariedad (anticiparse-a-sí), la facticidad (estando-ya-en-el-mundo) y la caída (junto-al-ente que comparece dentro del mundo). La misma definición del cuidado contiene una referencia implícita a la dimensión temporal de la existencia, que luego será desarrollada en la segunda sección de Ser y tiempo. El anticiparse-a-sí de la existenciariedad alberga el germen de la proyección de posibilidades y, con ello, abre la dimensión temporal del futuro; el estar-ya-en-un-mundo de la facticidad implica la dimensión temporal del pasado; y el estar-en-medio-de propio de la caída desvela la dimensión temporal del presente.

Finalmente, se retoma la cuestión del ser. El ser —como horizonte último de inteligibilidad de la realidad— es apertura, desvelamiento, verdad en el sentido de desocultamiento. En última instancia, ser y verdad se identifican. La comprensión del sentido del ser pasa por una aclaración ontológica del fenómeno de la verdad.

Hay que insistir en que esta Primera Sección tiene un carácter preparatorio y, por tanto, provisional. De lo contrario corre el riesgo de interpretaciones de corte existencialista y antropológico de Ser y tiempo. Nos hallamos ante una etapa previa, en la que se pretende sacar a la luz las estructuras fundamentales del Dasein y mostrar su unidad estructural. La primera sección suministra el punto de partida de la investigación para un ulterior examen de la relación entre el ser del Dasein y la temporalidad. Aquí, no se esclarece el sentido del ser del Dasein. Es esa una tarea que queda reservada para la segunda sección.

Así, podemos representar la compleja trama temática y conceptual de la primera sección con ayuda del siguiente cuadro.



Primera Sección
Hermenéutica de la cotidianidad
Estar-en-el-mundo (§§ 12-13)
Mundo circundante
Mundo compartido
Estar-en en cuanto tal
Utensilios (§§15-18)
Espacialidad (§§ 22-24)
Coexistencia de otros (§ 26)
Mundo cotidiano (§ 27)
Constitución ontológica del Ahí (§§ 29-34)
Cotidianidad media (§§ 35-38)
Totalidad pragmática
Funcionalidad
Familiaridad
Circunspección
Remisión
Conformidad
Significatividad
Espacialidad utensilios
Espacialidad Dasein
Pertinencia
Lugar propio
Zona
Des-alejamiento
Direccionalidad
Dar espacio
Solicitud
Sustitutivo-dominante
Anticipativo-liberadora
Distanciamiento
Nivelación
Dominio
Dictadura
Medianía
Alivianamiento
Publicidad
Disposición afectiva
Comprensión
Discurso
Habladurías
Curiosidad
Ambigüedad
Caída
Tentación
Tranquilidad
Alienación
Enredo
Distancia
Cuidado (§§ 39-44)
Anticiparse-a-sí
Existenciariedad
Futuro
Estando-ya-en-el-mundo
Facticidad
Pasado
En-medio-de-entes
Caída
Presente
Apertura del tiempo
Tránsito a la Segunda Sección
Angustia

## 2.3

## CUADRO DETALLADO DE LA SEGUNDA SECCIÓN

La segunda sección examina la cuestión de la propiedad e integridad del Dasein desde el horizonte de la temporalidad.

En el capítulo I (§§ 46-53), se analiza la posibilidad del estar-entero del Dasein y el estar-vuelto-hacia-la-muerte. El Dasein se caracteriza por la imposibilidad de aprehender el ser-entero. En sentido estricto, no podemos estar muertos, porque entonces ya no existiríamos. Se plantea entonces la posibilidad de experimentar la muerte de los otros. Algo inviable, pues nadie puede tomarle al otro su morir. La muerte de cada uno es irremplazable. Heidegger establece una asimetría radical entre la muerte de los otros y la propia. La muerte tiene una particular estructura ontológica. Es una posibilidad inminente, peculiar, irrebasable, irreferible y singular.

Una vez descrita la estructura ontológica de la muerte, se trata de ver cómo esta se interpreta desde el ámbito de la cotidianidad. Esta última, que se caracteriza ante la huida del fenómeno de la muerte, establece que la muerte es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta, indeterminada e insuperable.

¿Cómo se comporta uno con respecto a esa posibilidad? La muerte no es una posibilidad que pueda realizarse. Uno, más bien, tiene que aprender a vivir con ella en la forma de una anticipación libre y resuelta.

En el capítulo II (§§ 54-60), se indaga en la atestiguación por parte del Dasein de un poder-ser propio a través del testimonio privilegiado de la voz de la conciencia, la capacidad de decisión y la posibilidad de relacionarse consigo mismo en virtud de la resolución. ¿Cómo pasa el Dasein de la caída a la propiedad? ¿Qué instancia permite revertir la tendencia a verse arrastrado sin elección por el uno y retornar a sí mismo? La conciencia, que de manera silenciosa llama al Dasein caído en la cotidianidad y lo emplaza a cuidar de sí.

La llamada acusa al Dasein de ser culpable. La culpa descansa en el hecho de que nuestro ser no está bajo nuestro poder. Y, sin embargo, tenemos que ser responsables de nosotros mismos y de nuestra situación. En el corazón del Dasein, late un fondo de negatividad. Para superar nuestra caída en la normalidad cotidiana hemos de instalarnos en la actitud de un querer-tener-conciencia y asumir la responsabilidad de nuestra culpabilidad constitutiva. La atestiguación de un poder-ser más propio se concreta en la resolución.

En el capítulo III (§§ 61-66), se profundiza en el poder-estar-entero propio del Dasein y en el sentido temporal del cuidado. El problema de fondo es el de cómo pensar de manera conjunta el fenómeno de la resolución concreta y el de la anticipación de la muerte. La llamada resolución precursora constituye una modificación que permite un estar-vuelto-hacia-la-muerte propia. El Dasein resuelto se hace cargo de su existencia y toma conciencia de su mismidad.

Una vez aclarada la conexión entre resolución precursora y mismidad, se pasa a analizar el fenómeno de la temporalidad como el sentido ontológico del cuidado. La temporalidad tiene una estructura extática, es decir, el tiempo sale fuera de sí en la forma de pasado, presente y futuro, a la vez que se temporaliza de diferente manera en la impropiedad y la propiedad.

Por una parte, el tiempo se temporaliza de manera impropia en las formas del futuro como un estar-a-la-espera, del pasado como un olvidar y del presente como un presentificar. Y, por la otra, el tiempo se temporaliza de manera propia en las formas del advenir como anticipación, del haber-sido como repetición y del presente como instante. Hay que recordar que la temporalidad originaria se constituye por un riguroso entrelazamiento de los tres éxtasis temporales del advenir, el haber-sido y el presente. Sin duda, la originalidad del planteamiento heideggeriano reside en buscar en el cuidado mismo el principio de pluralización del tiempo.

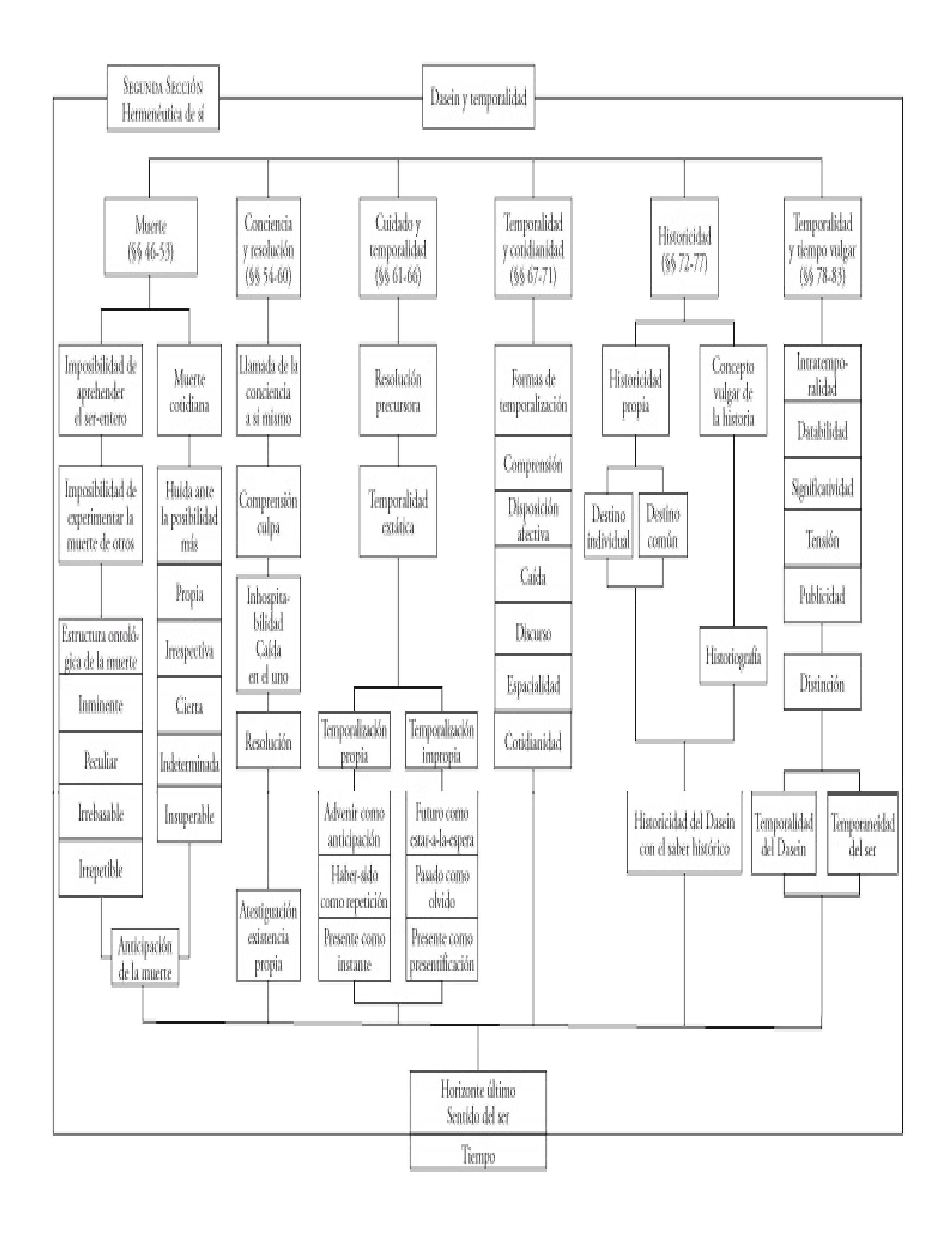
El capítulo IV (§§ 67-71) ofrece una reinterpretación de los principales existenciarios desde la perspectiva de su sentido temporal. Una vez mostrado que la temporalidad es el sentido originario del cuidado, se revisa el carácter

temporal de los momentos estructurales que constituyen la existencia del Dasein. Entre otras, se describen las diferentes formas de temporalización del comprender, la disposición afectiva, la caída, el discurso, la espacialidad y la cotidianidad.

En el capítulo V (§§ 72-77), se desarrolla el nexo entre temporalidad e historicidad como origen de toda actividad historiográfica. Heidegger distingue con claridad entre la noción cotidiana de historia entendida como historiografía y la noción existenciaria de historicidad, concebida como al proceso de gestación histórica de la existencia humana. ¿Y de dónde extrae el Dasein las posibilidades de su existencia? Principalmente de dos fuentes: del legado transmitido y asumido como destino individual y del testimonio generacional de los otros en forma de destino común.

En el capítulo VI (§§ 78-83), se aborda la cuestión de la temporalidad originaria y la interpretación cotidiana de tiempo. El Dasein tiene la posibilidad de contar con el tiempo y medir los acontecimientos que se dan en él (intratemporalidad). Las formas habituales de expresar la intratemporalidad son el luego, el entonces y el ahora. Esos tres momentos se relacionan entre sí y dan pie a la databilidad de los fenómenos. Además, en la medida en que el tiempo cotidiano es compartido con otros también tiene un carácter público y significativo. Se funda, en última instancia, en la temporalidad originaria del Dasein. Pero el tiempo no solo constituye la condición de posibilidad del cuidado, sino también del horizonte del ser mismo. Este último tiene un carácter temporal que le es propio: la temporaneidad. El tiempo se revela al final de Ser y tiempo como el horizonte último de sentido del ser.

A la luz de lo expuesto, la segunda sección puede condensarse esquemáticamente de la siguiente manera:


Segunda Sección
Hermenéutica de sí
Dasein y temporalidad
Muerte (§§ 46-53)
Conciencia y resolución (§§ 54-60)
Cuidado y temporalidad (§§ 61-66)
Temporalidad y cotidianidad (§§ 67-71)
Historicidad (§§ 72-77)
Temporalidad y tiempo vulgar (§§ 78-83)
Imposibilidad de aprehender el ser-entero
Muerte cotidiana
Llamada de la conciencia a sí mismo
Resolución precursora
Formas de temporalización
Historicidad propia
Concepto vulgar de la historia
Intratempo-ralidad
Databilidad
Significatividad
Tensión
Publicidad
Distinción
Imposibilidad de experimentar la muerte de otros
Huida ante la posibilidad más
Propia
Irrespectiva
Cierta
Indeterminada
Insuperable
Comprensión culpa
Inhospita-bilidad Caída en el uno
Resolución
Temporalidad extática
Comprensión
Disposición afectiva
Caída
Discurso
Espacialidad
Cotidianidad
Destino individual
Destino común
Historiografía
Estructura ontoló-gica de la muerte
Inminente
Peculiar
Irrebasable
Irrepetible
Temporalización propia
Temporalización impropia
Advenir como anticipación
Haber-sido como repetición
Presente como instante
Futuro como estar-a-la-espera
Pasado como olvido
Presente como presentificación
Historicidad del Dasein con el saber histórico
Temporalidad del Dasein
Temporaneidad del ser
Anticipación de la muerte
Atestiguación existencia propia
Horizonte último
Sentido del ser
Tiempo

# ABREVIATURAS Y BIBLIOGRAFÍA

1.

# LISTADO DE ABREVIATURAS

## TEXTOS DE HEIDEGGER

### Volúmenes de la Gesamtausgabe

| | |
|---|---|
| GA 1 | Frühe Schriften |
| GA 5 | Holzwege |
| GA 7 | Vorträge und Aufsätze |
| GA 9 | Wegmarken |
| GA 16 | Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges |
| GA 17 | Einführung in die phänomenologische Forschung |
| GA 18 | Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie |
| GA 19 | Platon: Sophistes |
| GA 20 | Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes |
| GA 21 | Logik. Die Frage nach der Wahrheit |
| GA 22 | Die Grundbegriffe der antiken Philosophie |
| GA 23 | Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant |
| GA 24 | Die Grundprobleme der Phänomenologie |
| GA 25 | Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernur |
| GA 26 | Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz |
| GA 27 | Einleitung in die Philosophie |
| GA 28 | Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) |
| GA 29 / 30 | Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit |
| GA 31 | Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie |
| GA 33 | Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kra |

| | |
|---|---|
| GA 38 | Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache |
| GA 40 | Einführung in die Metaphysik |
| GA 49 | Die Metaphsyik des deutschen Idealismus |
| GA 42 | Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit |
| GA 54 | Parmenides |
| GA 56 / 57 | Zur Bestimmung der Philosophie |
| GA 58 | Grundprobleme der Phänomenologie |
| GA 59 | Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks |
| GA 60 | Phänomenologie des religiösen Lebens |
| GA 61 | Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die |
| GA 62 | Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des |
| GA 63 | Ontologie. Hermeneutik der Faktizität |
| GA 64 | Der Begriff der Zeit (Tratado de 1924) |
| GA 65 | Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis |
| GA 66 | Besinnung |
| GA 69 | Die Geschichte des Seyns |
| GA 83 | Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus |
| GA 86 | Seminare. Hegel – Schelling |

Otros escritos de Heidegger

| | |
|---|---|
| AKJ | Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen |
| BH | Brief über den 'Humanismus' |
| BZ | Der Begriff der Zeit (Conferencia de 1924) |
| H-A | Heidegger-Arendt. Briefwechsel |
| H-B | Heidegger-Blochmann. Briefwechsel |
| H-G | Martin-Heidegger-Gesellschaft |
| H-J | Heidegger-Jaspers. Briefwechsel |
| ID | Identität und Differenz |
| KPM | Kant und das Problem der Metaphysik |
| KV | Kasseler Vorträge |
| MWPh | Mein Weg in die Phänomenologie |
| NB | Natorp-Bericht |
| SuZ | Sein und Zeit |
| SyT | Ser y tiempo |
| VWW | Vom Wesen der Wahrheit |
| US | Unterwegs zur Sprache |
| WM? | Was ist Metaphysik? |
| ZS | Zollikoner Seminare |
| ZSD | Zur Sache des Denkens |

## Textos de otros autores

### Aristóteles

| | |
|---|---|
| De an. | Acerca del alma |
| De int. | Sobre la interpretación |
| EN | Ética a Nicómaco |
| Fís. | Física |
| Met. | Metafísica |
| Pol. | Política |
| Ret. | Retórica |

Husserl

| | |
|---|---|
| HUA III / 1 | Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Ph |
| HUA VI | Die Krisis der europäischen Wissenschaften |
| HUA X | Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins |
| HUA XI | Analysen zur passiven Synthesis |
| HUA XIV | Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass |
| HUA XVII | Formale und transzendentale Logik |
| HUA XVIII | Logische Untersuchungen. Volumen primero: Prolegomena zur rein |
| HUA XIX / 1 | Logische Untersuchungen. Volumen segundo / Libro primero: Unte |
| HUA XIX / 2 | Logische Untersuchungen. Volumen segundo / Libro segundo: Unte |

# 2.

# BIBLIOGRAFÍA

## 2.1

## EDICIONES DE SER Y TIEMPO UTILIZADAS EN ESTE TRABAJO[213]

**HEIDEGGER, M., Sein und Zeit (texto sin modificaciones con las notas marginales del autor extraídas del Hüttenexemplar), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977 (GA 2, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann).**

**Esta edición, publicada en abril de 1977 a cargo de Friedrich-Wilhelm von Herrmann como volumen segundo de la Gesamtausgabe, presenta notables diferencias con respecto a todas las ediciones previas. Además de haber corregido varios errores de impresión, esta nueva edición introduce en el texto algunas modificaciones —por cierto, sin señalarlo— sobre la base de las correcciones realizadas en el transcurso de los años por el mismo Heidegger en su propia copia personal de Ser y tiempo (segunda edición de 1929), más conocida como «Ejemplar de la**

cabaña» (Hüttenexemplar). En este sentido, la verdadera novedad de esta edición consiste en la publicación a pie de página de las 157 «Notas marignales» (Randbemerkungen) contenidas en la copia personal del filósofo. Este hecho altera la paginación de las ediciones anteriores, por lo que al margen se indica el número de página de la decimocuarta edición.

—, Sein und Zeit (edición realizada a partir del texto revisado de las Obras completas con un apéndice que añade al final las notas marginales del autor del «Ejemplar de la cabaña»), Max Niemeyer, Tubinga, $^{15}$1979.

Esta edición tiene la particularidad de haber sido preparada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, quien la adaptó al texto publicado y editado por él mismo en la Gesamtausgabe (GA 2). Las «Notas marginales» de la copia personal de Heidegger se colocan a final del texto como apéndice. Todas las reediciones posteriores reproducen el texto sin modificaciones de la decimoquinta edición, salvo ligeras correcciones tipográficas.

—, Ser y tiempo (traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, 2003.

Esta segunda traducción de Ser y tiempo es el resultado de casi treinta años de trabajo. Tras diferentes versiones, sometidas inicialmente al juicio del propio Martin Heidegger y luego al de Hans-Georg Gadamer, Max Müller y Friedrich-Wilhelm von Herrmann, y una posterior revisión final con un equipo multidisciplinario que trabajó durante cinco años en el proyecto (1991-1996), se publicó una primera edición de Ser y tiempo en la Editorial Universitaria de Santiago de Chile en 1997. En 1998 le siguió una segunda edición corregida. En 2003 la editorial Trotta adquirió los derechos de traducción y publicó una nueva edición revisada y corregida por el mismo traductor. El texto se ha vuelto a reeditar en 2009. En todos los casos, la traducción se realiza a partir de la decimoséptima edición de Max Niemeyer publicada en 1993, colocando en los márgenes la paginación de la edición alemana. A lo largo del trabajo, indicamos entre paréntesis la paginación de la primera edición de Ser y tiempo publicada en Trotta, la cual tiene la leve ventaja con respecto a las ediciones anteriores de colocar las «Notas marginales» de Heidegger a pie de página. Finalmente, en los casos en que sea preciso, señalamos las modificaciones

**introducidas y divergencias con algunas de las soluciones de traducción propuestas.**

2.2

REFERENCIAS A OTROS TEXTOS HEIDEGGERIANOS

(DISPUESTOS POR ORDEN CRONOLÓGICO DE ELABORACIÓN)

HEIDEGGER, M., Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (tesis doctoral, de 1913), en Frühe Schriften (GA 1, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankurt del Meno, 1978, págs. 59-188.

—, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (tesis de habilitación, de 1915), en Frühe Schriften (GA 1, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 189-411.

—, Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (lección de capacitación docente, de 1915), en Frühe Schriften (GA 1, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankurt del Meno, 1978, págs. 415-433. (Trad. cast. de Jesús Adrián, El concepto de tiempo en la ciencia histórica, en Heidegger, M., Tiempo e historia, Trotta, Madrid, 2008, págs. 13-38).

—, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (primeras lecciones de Friburgo del semestre de posguerra de 1919), en Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56 / 57, editado por Bernd Heimbüchel), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, págs. 3-117. (Trad. cast. de Jesús Adrián, La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Herder, Barcelona, 2005).

—, Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1919), en Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56 / 57, editado por Bernd Heimbüchel), Vittorio Klostermann,

Frankfurt del Meno, 1987, págs. 121-201.

—, Grundprobleme der Phänomenologie (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1919 / 20 [GA 58, editado por Hans-Helmuth Gander]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992. (Trad. cast. de Francisco de Lara, Problemas fundamentales de la fenomenología, Alianza, Madrid, 2014).

—, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruckes (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1920 [GA 59, editado por Carl Strube]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993.

—, «Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen» (recensión redactada entre 1919 y 1921), en Wegmarken (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1976, págs. 1-44. (Trad. cast. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Observaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers, en Heidegger, M., Hitos, Alianza, Madrid, 2000, págs. 15-47).

—, Einleitung in die Phänomenologie der Religion (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1920 / 21), en Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60, editado por Carl Strube), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, págs. 3-159. (Trad. cast. de Jorge Uscatescu, Introducción a la fenomenología de la religión, Siruela, Madrid, 2005).

—, Augustinus und der Neuplatonismus (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1921), en Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60, editado por Carl Strube), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, págs. 160-302. (Trad. cast. de Jacobo Muñoz, Agustín y el neoplatonismo, en Heidegger, M., Estudios de mística medieval, Siruela, Madrid, 1997).

—, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921 / 22 [GA 61, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1985.

—, «Vita» (currículo redactado en 1922 para optar a una plaza de profesor en la universidad de Gotinga), en Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (GA 16, editado por Hermann Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, págs. 41-45.

—, Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1922 [GA 62, editado por Günther Neumann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2005.

—, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (Informe Natorp, de 1922), Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), págs. 237-274 (reeditado en GA 62, por Günther Neumann). (Trad. cast. de Jesús Adrián, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica, Trotta, Madrid, 2002).

—, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1923 [GA 63, editado por Käte Bröcker-Oltmanns]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1988. (Trad. cast. de Jaime de Aspiunza, Ontología. Hermenéutica de la facticidad, Madrid, Alianza, 1999).

—, Einführung in die phänomenologische Forschung (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1923 / 24 [GA 17, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994. (Trad. cast. de Juan José García Norro, Introducción a la investigación fenomenológica, Síntesis, Madrid, 2008).

—, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1924 [GA 18, editado por Mark Michalski]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2002.

—, «Der Begriff der Zeit» (conferencia impartida ante la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924), Max Niemeyer, Tubinga, 1989 (reeditado en GA 64, por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, págs. 105-125). (Trad. cast. de Jesús Adrián y Raúl Gabás, El concepto de tiempo, Trotta, Madrid, 1999).

—, Der Begriff der Zeit (tratado de 1924) [GA 64, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004, págs. 1-103. (Trad. cast. de Jesús Adrián, El concepto de tiempo (Tratado de 1924), Herder, Barcelona, 2008).

—, Platon: Sophistes (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1924 / 25 [GA 19, editado por Ingeborg Schüßler]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992.

—, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925 [GA 20, editado por Petra Jaeger]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, $^{2}$1988. (Trad. cast. de Jaime de Aspiunza, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, Alianza, Madrid, 2006).

—, «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung» (conjunto de diez lecciones dadas en Kassel del 16 al 21 de abril de 1925), en Dilthey-Jahrbuch 8 (1992 / 1993) (editado por Frithjof Rodi), págs. 143-180 (de próxima publicación en GA 80). (Trad. cast. de Jesús Adrián, «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo», en Heidegger, M., Tiempo e historia, Trotta, Madrid, 2009, págs. 40-98).

—, Logik. Die Frage nach der Wahrheit (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925 / 26 [GA 21, editado por Walter Biemel]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1976. (Trad. cast. de Alberto Ciria, Lógica. La pregunta por la verdad, Alianza, Madrid, 2004).

—, Grundbegriffe der antiken Philosophie (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926 [GA 22, editado por Franz-Karl Blust]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993.

—, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1926 / 27 [GA 23, editado por Helmuth Vetter]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2006.

—, Die Grundprobleme der Phänomenologie (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927 [GA 24, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, $^{2}$1989. (Trad. cast. de Juan José García Norro, Los problemas fundamentales de la fenomenología, Trotta, Madrid, 2000).

—, «Brief an Husserl» (22 de octubre de 1927), en Husserl, E., Phänomenologische Psychologie (Apéndices), Husserliana IX, Martinus Nijhoff, La Haya, $^{3}$1968, págs. 600-603.

—, Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1927 / 28 [GA 25, editado por Ingtraud Görland]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, $^{3}$1995.

—, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928 [GA 26, editado por Klaus Held]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, $^{2}$1990. (Trad. cast. de Juan José García Norro, Principios metafísicos de la lógica, Síntesis, Madrid, 2008).

—, Einleitung in die Philosophie (lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1928 / 29 [GA 27, editado por Otto Saame e Ida Saame-Speidel]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, $^{2}$2001. (Trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, Introducción a la filosofía, Cátedra, Madrid, 1999).

—, Der deutsche Idealismus (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1929 [GA 28, editado por Carl Strube]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1997.

—, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1929 / 30 [GA 29 / 30, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983. (Trad. cast. de Alberto Ciria, Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad, Alianza, Madrid, 2007).

—, «Vom Wesen des Grundes» (1929), en Wegmarken (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, $^{2}$1978, págs. 123-175. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «Introducción a “¿Qué es metafísica?”», en id., Hitos, Alianza, Madrid, 2000, págs. 109-149).

—, «Vom Wesen der Wahrheit» (conferencia redactada en 1930, aunque publicada en 1942), en Wegmarken (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, $^{2}$1978, págs. 177-202. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «De la esencia de la verdad», en id., Hitos, Alianza, Madrid, 2000, págs. 151-172).

—, Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1934 [GA 34, editado por Günter Seubold], Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1998. (Trad. cast. de Víctor Farías a partir del legado de Helene Weiss, Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934), Anthropos, Barcelona, 1991).

—, «Hegels Rechtsphilosophie» (seminarios del semestre de invierno de 1934 /

35, en Hegel — Schelling [GA 86, editado por Peter Trawny]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2011, págs. 59-185.

—, Einführung in die Metaphysik (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1935 [GA 40, editado por Petra Jaeger]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983. (Trad. cast. de Ángela Ackermann, Introducción a la metafísica, Gedisa, Barcelona, 1993 [basada en la edición publicada en Max Niemeyer, Tubinga, 1987]).

—, Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (1936-1938) (GA 65, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1989. (Trad. cast. de Dina Picotti, Aportes a la filosofía. Sobre el evento, Almagesto, Buenos Aires, 2003).

—, «Ein Rückblick auf den Weg» (1937-1938), en Besinnung (1938-1839) (GA 66, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1997, págs. 407-428. (Trad. cast. de Dina Picotti, Meditación, Biblos, Buenos Aires, 2006).

—, Die Geschichte des Seyns (1938-1940) (GA 69, editado por Peter Trawny), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1998.

—, «Die Zeit des Weltbildes» (1938), en Holzwege (GA 5, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²2003, págs. 75-95. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «La época de la imagen del mundo», en id., Caminos de bosque, Alianza, Madrid, 1996, págs. 75-109).

—, Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809) (lecciones de Friburgo del primer trimestre de 1941 [GA 49, editado por Günter Seubold]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²2006.

—, Parmenides (lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1942 / 43 [GA 54, editado por Manfred Frings]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²1992.

—, «Brief über den “Humanismus”» (carta a Jean Beaufret, redactada en otoño de 1945), en Wegmarken (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann),

Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, $^{2}$1978, págs. 301-360. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «La carta sobre el “humanismo”», en id., Hitos, Alianza, Madrid, 2000, págs. 251-297).

—, «Einleitung zu “Was ist Metaphysik?” (1949), en Wegmarken (GA 9, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1979, págs. 365-383. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «Introducción a “¿Qué es metafísica?”», en id., Hitos, Alianza, Madrid, 2000, págs. 299-312).

—, Unterwegs zur Sprache (1959), Neske, Pfullingen, $^{9}$1990 (reeditado en GA 12, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann). (Trad. cast. de Yves Zimmermann, De camino al lenguaje, Serbal, Barcelona, 1987).

—, «Zeit und Sein» (1962), en id., Zur Sache des Denkens (GA 14, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrman), Vittorio Klostermann, Franfurt del Meno, 2007, págs. 3-30. (Trad. cast. de Manuel Garrido, «Tiempo y ser», en Heidegger, M., Tiempo y ser, Tecnos, Madrid, 1999, págs. 19-44).

—, «Mein Weg in die Phänomenologie» (1963), en id., Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer, Tubinga, $^{2}$1976, págs. 81-90. (Trad. cast. de Félix Duque, «Mi camino en la fenomenología», en Heidegger, M., Tiempo y ser, Tecnos, Madrid, 1999, págs. 95-104).

—, Zollikoner Seminare (editado por Medard Boss), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2006.

—, «Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript “Vermächtnis der Seinsfrage”», en Martin-Heidegger-Gesellschaft, Jahresgabe 2011 / 12.

—, Seminare. Hegel – Schelling (GA 86, editado por Peter Trawny), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2011.

—, Seminare. Palton – Aristoteles – Augustinus (GA 83, editado por Mark Michalski), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2012.

## CORRESPONDENCIA DE HEIDEGGER

HEIDEGGER, M. y ARENDT, H., Briefwechsel 1919 bis 1975 und andere Zeugnisse, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1998.

— y BLOCHMANN, E., Briefwechsel 1918-1969, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1989.

— y JASPERS, K., Briefwechsel 1920-1963, Piper y Vittorio Klostermann, Múnich y Frankfurt del Meno, 1990.

## 2.4

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

ADRIÁN, J., «Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana», Taula 33 / 34 (2000), págs. 91-106.

—, «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage», Heidegger Studien 17 (2001), págs. 93-117.

—, «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revision Heideggers früher Stellung zu Husserl ausgehend vom Kriegsnotsemester 1919», Analecta Husserliana 87 (2005), págs. 157-173.

—, «Die Funktion einer formal-anzeigenden Hermeneutik. Zu einer hermeneutisch-phänomenologischen Artikulation des faktischen Lebens ausgehend von Heideggers Frühwerk», Philosophisches Jahrbuch 113 / 1 (2006), págs. 99-117.

—, «De la filosofía como ciencia originaria a la ontología fundamental», Thémata (2003), págs. 83-99.

—, El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927), Herder, Barcelona, 2009.

—, Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana, Herder, Barcelona, 2010a.

—, «Ser y tiempo y el imperativo de una estética de la existencia: el Dasein como una obra de arte», Revista de Humanidades 21 (2010b), págs. 9-29.

—, «Heideggers Phänomenologie der Stimmungen. Zur welterschließenden Funktion der Angst, der Langweile und der Verhaltenheit», Heidegger Studien 26 (2010c), págs. 83-95.

—, «"La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant". El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger», Studia Heideggeriana 1 (2011a), págs. 25-54.

—, «Heidegger y el olvido del cuerpo. Refutaciones de algunas críticas feministas», Lectora 17 (2011b), págs. 181-198.

—, «Heidegger y el olvido del cuerpo», Lectora 17 (2011c), págs. 181-198.

—, «Heidegger, lector de la retórica aristotélica», Dianoia (2011d), LVI / 66, págs. 3-29.

—, «Heidegger on Discourse and Idle Talk», Gatherings. The Heidegger Circle Annual (2013a), 3, págs. 1-17.

—, «Sein und Zeit und die Tradition der Selbstsorge», Heidegger Studien 29 (2013b), págs. 196-210.

—, «Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión», Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 46 (2013c), págs. 47-75.

—, Heidegger and the Emergence of the Question of Being, Continuum, Londres, 2014a.

—, «Heidegger on Selfhood», American International Journal of Contemporary Research 4 / 2 (2014b), págs. 6-17.

—, «Heidegger's Black Notebooks and the Question of Anti-Semitism», The Heidegger Circle Annual 5 (2015), págs. 21-49.

ADRIÁN, J. (ed.), Heidegger. A propósito del 75 aniversario de la publicación de Ser y tiempo, Enrahonar 34 (2002), número monográfico.

AGAMBEN, G., «La passion de la facticité», en Heidegger: questions ouvertes, Cahiers du Collège International de Philosophie 6 (1988), págs. 63-84.

ALBAHARI, M., Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self, McMillan, Nueva York, 2006.

ALBANO, S. y NAUGHTON, V., Génesis y estructura de Ser y tiempo, Quadratas, Buenos Aires, 2005.

APEL, K.-O., Die Transformation der Philosophie, I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1973.

—, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), Martin Heidegger: Innen- und Außensichten, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 131-175.

ARDOVINO, A., Heidegger. Dall’ermeneutica dell’effettività all’analitica esistenziale (1919-1927), Geurini & Associati, Milán, 1998.

ARENDT, H., «Martin Heidegger at Eighty», en MURRAY, M. (ed.), Heidegger and Modern Philosophy, Yale University Press, Londres y New Haven, 1978, págs. 293-303.

—, Sobre la revolución, Alianza, Madrid, 1988.

—, La condición humana, Paidós, Barcelona, 1993.

—, «What is Existential Philosophy?», en id., Essays in Understanding, Schocken Books, Nueva York, 1994, págs. 163-193.

ARISTÓTELES, Acerca del alma, Gredos, Madrid, 1983.

—, Ética Nicomáquea, Gredos, Madrid, 1985.

—, Política, Gredos, Madrid, 1988.

—, Sobre la interpretación, Gredos, Madrid, 1989.

—, Retórica, Gredos, Madrid, 1990.

—, Metafísica, Gredos, Madrid, 1994.

—, Física, Gredos, Madrid, 1995.

ARRIEN, S.-J., «Éthique et Herméneutique du soi: Heidegger et Ricœur, lectures d'Aristote», en CASTONGUAY, S. y SANTEREAU, C. (eds.), Pratique et langage. Études herméneutiques, Les Presses de l'Université Laval, 2012, págs. 95-110.

ASKAY, R., «Heidegger, the Body, and the French Philosophy», Continental Philosophy Review 32 (1999), págs. 22-38.

BAMBACH, Ch., Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1995.

BÁRCENA, F., Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad, Herder, Barcelona, 2006.

BARASH, J., Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning, Martinus Nijhoff, La Haya, 1988.

—, Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire, PUF, París, 1995.

BAST, R.A. y delfose, H. (eds.), Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers «Sein und Zeit», Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980.

BERCIANO, M., La revolución filosófica de Martin Heidegger, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

BERLIN, I., The Roots of Romanticism, Princenton University Press, Princenton (NY), 1999.

BERNET, R., «Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger», en FIGAL, G. y

GANDER, H.-H. (eds.), Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2009, págs. 43-72.

BERNET, R., KERN, I. y MARBACH, E., «Statische und genetische Konstitution», en id., Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Felix, Hamburgo, 1989, págs. 181-189.

BERTRAM, G.W., «Die Einheit des Selbst nach Heidegger», Deutsche Zeitschrift für Philosophie 61 (2013), págs. 197-213.

BICEAGA, V., The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology, Dordrecht, Londres y Nueva York, 2010.

BIEMEL, W., «Husserl's Encyclopedia Britannica Article and Heidegger's Remarks Thereon», en ELLISTON, F. y MCCORMICK, P. (eds.), Husserl. Exposition and Appraisals, University of Notre Dame Press, Indiana, 1977, págs. 299-303.

—, «La signification de l'introduction pour le plan et la composition d'Étre et temps», en CABESTAN, P. y DASTUR, F. (eds.), Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger. Quatre-vingts ans après, Le Cercle Hermenéutique, Argenteuil, 2008, págs. 11-24.

BLATTNER, W., «Existential Temporality in Being and Time. Why Heidegger is Not a Pragmatist», en DREYFUS, H. y HALL, H. (eds.), Heidegger. A Critical Reader, Blackwell, Cambridge (MA), 1992, págs. 99-129.

—, Heidegger's Temporal Idealism, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

—, Heidegger's Being and Time, Continuum, Londres y Nueva York, 2006.

—, «Authenticity and Resoluteness», en WRATHALL, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, págs. 320-337.

BLOOM, H., Genios. Un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares, Anagrama, Barcelona, 2005.

BLUMENBERG, H., Salidas de la caverna, Anthropos, Barcelona, 2004.

BOER, K., «The Temporality of Thinking: Heidegger's Method», en POLT, R. (ed.), Being and Time. Critical Essays, Rowman & Littlefield, Nueva York, Oxford y Toronto, 2005, págs. 33-45.

BONALDO, C. y SILVIO, E. (eds.), Dialogo su Essere e tempo, Albo, Milán, 2003.

BRANDOM, R., «Heideggers Kategorien in "Sein und Zeit"», Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45 (1997), págs. 531-549.

BROGAN, W., «The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 213-230.

BUCHHOLZ, R., Was heißt Intentionalität? Eine Studie zum Frühwerk Martin Heideggers, Die Blaue Eule, Essen, 1995.

BUREN, J., The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1994.

CAMPBELL, S.M., The Early Heidegger's Philosophy of Life, Facticity, Being, and Language, Fordham University Press, Fordham, 2012.

CAPOBIANCO, R., «From Angst to Astonishment», en id., Engaging Heidegger, University of Toronto Press, Toronto, 2011, págs. 70-86.

CARMAN, T., «Must We Be Inauthentic?», en WRATHALL, M. y MALPAS, J. (eds.), Heidegger, Authenticity, and Modernity, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, págs. 13-28.

—, Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

—, «The Question of Being», en Wrathall, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, págs. 84-99.

CARR, D., «Genetic Phenomenology», en id., Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Phenomenology, Northwestern

University Press, Evanston, 2000, págs. 68-81.

CARSE, J., Finite and Infinite Games, Free Press, Nueva York, 1986.

CASPER, B., Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento, Morcelliana, Brescia, 2008.

CERCEL, G., «Hermeneutik der Faktizität», Studia Phaenomenologica 1 (2001), págs. 95-119.

CHAPELLE, A., L’ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de Sein und Zeit, Éditions Universitaires, París, 1962.

CIMINO, A., Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2013.

CORIANDO, P.-L., «Die “formale Anzeige” und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten», Heidegger Studien 14 (1998), págs. 27-43.

—, Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie des Emotionalen, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2003.

COURTINE, J.-F., «Le platonisme de Heidegger», en id., Heidegger et la phénoménologie, París, Jean Vrin, 1990a, págs. 126-158.

—, «Réduction phénoménologique-transendentale et différence ontico-ontologique», en VOLPI, F. et al. (eds.), Heidegger et la phénoménologie, Jean Vrin, París, 1990b, págs. 207-247.

—, «Les “Recherches logiques” de Martin Heidegger. De la théorie de jugement à la vérité de l’être», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 7-31.

—, «Heidegger, l’échec de Sein und Zeit», en CABESTAN, P. y DASTUR, F. (eds.), Lectures d’Être et temps de Martin Heidegger. Quatre-vingts ans après, Le Cercle Hermenéutique, Argenteuil, 2008, págs. 25-48.

COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996.

CRITCHLEY, S. y SCHÜRMAN, St., On Heidegger's Being and Time, Routledge, Londres, 2008.

CROWELL, St., «Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time», Inquiry 44 (2001), págs. 433-454.

—, «Heidegger and Husserl: The Matter and the Method of Philosophy», en DREYFUS, H. y WRATHALL, M. (eds.), A Companion to Heidegger, Blackwell, Oxford, 2007, págs. 49-64.

D'ANGELO, A., Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto, Il Mulino, Bolonia, 2000.

DAHLSTROM, D., «Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal indications», Review of Metaphysics 47 (1994), págs. 775-797.

—, Heidegger's Concept of Truth, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

DAMASIO, A., Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Mind, Vintage Books, Nueva York, 2010.

DASTUR, f., «The Ekstatic-Horizontal Constitution of Temporality», en MACANN, Ch. (ed.), Martin Heidegger. Critical Assessments (vol. I), Routledge, Londres, 1994, págs. 170-182.

—, «Le projet d'une "chronologique phénoménologique" et la première interprétation de Kant», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 113-129

DASTUR, F. y CABESTAN, Ph. (eds.), Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger. Quatre-vingts ans après, Le Cercle Herméneutique, París, 2008.

DENKER, A. y ZABOROWSKI, H. (eds.), Heidegger-Jahrbuch I: Heidegger und die Anfänge seines Denkens, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004.

DERRIDA, J., Marges de la philosophie, Les Éditions de Minuit, París, 1972.

—, «Geschlecht II: Heidegger's Hand», en SALLIS, J. (ed.), Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida, Chicago University Press, Chicago, 1987, págs. 161-196.

—, «Firma, acontecimiento, contexto», en id., Márgenes de la filosofía, Cátedra, Madrid, 1989.

—, «Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)», en id., Heidegger et la question: De l'esprit et autres essais, Flammarion, París, 1990, págs. 145-172.

—, «Heidegger's Ear: Philopolemology (Geschlecht IV)», en SALLIS, J. (ed.), Reading Heidegger: Commemorations, Indiana University Press, Bloomington, 1993, págs. 163-218.

—, Politiques de l'amitié, Galilée, París, 1994.

—, Dar (el) tiempo I: La moneda falsa, Paidós, Barcelona, 1995.

—, Dar la muerte, Paidós, Barcelona, 1999.

DI CESARE, D., Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri», Bollati Boringhieri, Turín, 2014.

DIJK, J.A., «Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formal-anzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger», Heidegger Studien 7 (1991), págs. 89-100.

DILTHEY, W., Der Aufbau der Welt in den Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften VII), B.G. Teubner, Stuttgart, 1973.

DREYFUS, H.L., Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I, MIT Press, Cambridge (MA), 1991.

DOMÁNSKI, J., La philosophie, théorie o manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance, Éditions Universitaires Fribourg y Éditons du Cerf, Friburgo y París, 1996.

ESPINET, D., Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger, J.C.B. Mohr, Tubinga, 2009.

ESPOSITO, C., «Il periodo de Marburgo (1924-28) ed Essere e tempo: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale», en VOLPI, F. (ed.), Guida a Heidegger, Laterza, Roma, 1997, págs. 107-157.

FABRIS, A., «L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», en VOLPI, F. (ed.), Guida a Heidegger, Laterza, Roma, 1997, págs. 57-106.

—, Essere e tempo di Heidegger, Carocci, Roma, ²2010.

FALKENHAYN, K., Augenblick und Kairos: Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers, Duncker & Humblot, Berlín, 2003.

FARÍAS, V., Heidegger und der Nationalsozialismus, Fischer, Frankfurt del Meno, 1989.

FERGUSSON, A., Cuando muere el dinero. El derrumbamiento de la República de Weimar, Alianza, Madrid, 1984.

FIGAL, G., Heidegger zur Einführung, Junius, Hamburgo, 1991.

FIGAL, G. y GANDER, H.-H. (ed.), Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2009.

FINK-EITEL, H., «Die Philosophie der Stimmungen in "Sein und Zeit"», Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17 / 3 (1992), págs. 27-44.

FOUCAULT, M., «La hermenéutica del sujeto» (1982), en id., Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III, Paidós, Barcelona, Buenos Aires y México, 1999a, págs. 275-288.

—, «El retorno de la moral» (entrevista del 29 de mayo de 1984 publicada en Les Nouvelles littéraires), en id., Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III, Paidós, Barcelona, Buenos Aires y México, 1999b, págs. 381-392.

—, L'Herméneutique du Sujet, Gallimard, París, 2001.

FRANCK, D., Heidegger et le problème de l'espace, Les Éditions de Minuit, París, 1986.

GADAMER, H.-G., «Die Marburger Theologie», en id., Heideggers Wege, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1983, págs. 20-40.

—, «Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», en id., Gesammelte Werke, vol. 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1990.

—, «Humanistische Leitbegriffe: Bildung», en id., Gesammelte Werke, vol. 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr, Tubinga, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1990, págs. 15-24.

—, «Heidegger und die Ethik», en id., Gesammelte Werke, vol. 3: Neuere Philosphie I: Hegel, Husserl, Heidegger, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1987, págs. 333-374.

—, «Praktisches Wissen», en id., Gesammelte Werke, vol. 5: Griechische Philosophie I, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1985, págs. 230-249.

—, «Vom Zirkel des Verstehens», en id., Gesammelte Werke, vol. 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1993, págs. 56-65.

—, El problema de la conciencia histórica, Tecnos, Madrid, 1993.

—, «Hermeneutik und ontologische Differenz», en id., Gesammelte Werke, vol. 10, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1995, págs. 58-70.

—, Mis años de aprendizaje, Herder, Barcelona, 1996.

—, «Sobre la filosofía alemana en el siglo xx», ER. Revista de Filosofía 26 (2000), págs. 189-217.

GALLAGHER, Sh. y SHEAR, J. (eds.), Models of the Self, Charlotresville, Thorverton, 1999.

GAOS, J., Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger, FCE, México D.F., 1951.

GARCÍA GAÍNZA, J., Heidegger y la cuestión del valor. Estudios de los escritos de juventud, Newbook, Pamplona, 1997.

GAY, P., La cultura de Weimar, Argos, Barcelona, 1984.

GELVEN, M., A Commentary on Heidegger's Being and Time. A Section-by-Section Interpretation, Harper & Row, Nueva York, 1970.

GETHMANN, C.-F., «Heideggers Wahrheitsauffassung in seinen Marbuger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von Sein und Zeit», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), Martin Heidegger: Innen- und Außensichten, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1991, págs. 101-130.

GORNER, P., Heidegger's Being and Time. An Introduction, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

GREISCH, J., Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit, PUF, París, 1994.

—, L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923), Cerf, París, 2000.

GRIMM, J. y W., Deutsches Wörterbuch (32 vols.), Hirzel, Leipzig, 1854-1960.

GRONDIN, J., Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger, París, 1987.

—, «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik», en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, vol. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 163-178.

—, Einführung in die philosophische Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.

—, «Heideggers frühe Hermeneutik», en Der Sinn für Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994a, págs. 71-102.

—, «Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität», en Der Sinn für Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994b, págs. 89-102.

—, «L’herméneutique dans Sein und Zeit», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 179-192.

—, «Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion», en RENTSCH, Th. (ed.), Martin Heidegger, “Sein und Zeit”, Akademie Verlag, Berlín, 2001, págs. 1-28.

—, «Why Reawaken the Question of Being?», en POLT, R. (ed.), Being and Time. Critical Essays, Rowman & Littlefield, Nueva York, Oxford y Toronto, 2005, págs. 15-32.

GUIGNON, Ch., «Becoming a Self: The Role of Authenticity in Being and Time», en id. (ed.), The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre, Rowman & Littlefield, Lanham, 2004.

—, «Heidegger’s Anti-Dualism: Beyond Mind and Matter», en POLT, R. (ed.), Being and Time. Critical Essays, Rowman & Littlefield, Nueva York, Oxford y Toronto, 2005, págs. 75-88.

HAAR, M., «Le moment (kairós), l’instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit)», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 67-90.

HABERMAS, J., Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1985.

—, «Hermeneutische und analytische Philosophie», en id., Wahrheit und Rechtfertigung, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1999, págs. 65-101.

HADOT, P., Exercises spirituels et philosophie antique, Études agustiniennes, París, 1981. (Trad. cast. Ejercicios espirituales y filosofía antigua, Siruela, Madrid, 2006).

—, «La philosophie Antique: une éthique ou une practique?», en Problèmes de la morale antique, Paul Demont, Amiens, 1993.

—, Philosophy as a Way of Life, Blackwell Publishers, Cambridge (MA) y Oxford (UK), 1995 (edición inglesa ampliada de Ejercicios espirituales y

filosofía antigua).

—, «Historia del cuidado. De Platón a Heidegger y Foucault. Las diferentes aproximaciones a una noción fundamental y antigua», Magazine Littéraire 35 (1996), págs. 18-23. (Agradecemos a César Santiesteban el permitir que citemos su traducción castellana del texto).

HAN-PILE, B., «Freedom and the “Choice to Choose Oneself”», en WRATHALL, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, págs. 291-319.

HARTMANN, N., Zur Grundlegung der Ontologie, Walter de Gruyter, Berlín, 1935.

HAUGELAND, J., «Heidegger on Being a Person», Nous 16 (1982), págs. 15-26.

—, «Dasein’s Disclosedness», The Southern Journal of Philosophy XXVIII / Supplement (1990), págs. 51-73.

—, Having Thought, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1998.

—, «Truth and Finitude: Heidegger’s Transcendental Existentialism», en WRATHALL, M. y MALPAS, J. (eds.), Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert Dreyfus, vol. 1, MIT Press, Cambridge (MA), 2000, págs. 43-78.

—, «Reading Brandom Reading Heidegger», European Journal of Philosophy 13 / 3 (2005), págs. 421-438.

HELD, K., «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie», en GETHMANN-SIEFERT, A. y PÖGGELER, O. (eds.), Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, [2]1989, págs. 111-139.

—, «Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger», en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, vol. 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1991, págs. 31-56.

HENRY, M., L’essence de la manifestation, PUF, París, 1963.

—, Philosophie et phénoménologie du corps, PUF, París, 1965.

HERRMANN, F.-W. von, Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1981.

—, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”, vol. I: Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987.

—, Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990.

—, Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”. Zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1991.

—, Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992.

—, «Von “Sein und Zeit” zum ‘Ereignis?», en id., Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie», Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, págs. 5-26.

—, Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000.

—, Subjekt und Dasein. Interpretationen zu “Sein und Zeit”, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [3]2004.

—, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”, vol. 2: Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins (§ 9-§ 27), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2005.

—, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”, vol. 3: Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins (§ 28-§ 44), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2008.

HOLLAND, N. y HUNTINGTON, P. (eds.), Feminist Interpretations of Heidegger, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2001.

HUGHES, H.S., Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social

europeo, Aguilar, Madrid, 1972.

HUSSERL, E., Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926), Husserliana XI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.

—, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928, Husserliana XIV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.

—, Logische Untersuchungen, vol. 1: Prolegomena zur reinen Logik (1900), Husserliana XVIII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975.

—, Logische Untersuchungen, vol. 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (1900), Husserliana XIX / 1 y XIX / 2, Martinus Nijhoff, La Haya, 1984.

—, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Libro primero (1913), Husserliana III / 1, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.

—, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1934 / 35), Husserliana VI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1954.

—, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), Husserliana X, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.

—, Formale und transzendentale Logik (1929), Husserliana XVII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.

—, Briefwechsel, vol. 2, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1994.

IMDAHL, G., Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923), Königshausen & Neumann, Wurzburgo, 1997.

JAMME, Ch., «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik», Dilthey Jahrbuch 4 (1986 / 87), págs. 72-90.

JARAN, F., La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la

métaphysique (1927-1930), Zeta Books, Bucarest, 2010.

JARAN, F. y PERRIN, Ch. (eds.), The Heidegger Concordance (3 vols.), Bloomsbury, Londres, 2013.

JONAS, H., Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas (editado por D. BÖHLER y J.P. BRUNE), Königshausen & Neumann, Wurzburgo, 2004.

KAELIN, E., Heidegger’s Being and Time. A Reading for Readers, Florida State University Press, Florida, 1988.

KALARIPARAMBIL, T., Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage, Duncker & Humblot, Berlín, 1999.

—, «Towards Sketching the “Genesis” of Being and Time», Heidegger Studien 16 (2000), págs. 189-220.

KANT, I., Crítica de la razón pura, Alfaguara, Madrid, [6]1988.

KIM, I.S., Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formalanzeigende Hermeneutik (1919-1923), Peter Lang, Frankfurt del Meno, 1988.

KIM, J.-Ch., Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers, Königshausen & Neumann, Wurzburgo, 2001.

KING, M., A Guide to Heidegger’s Being and Time, State University Press, Albany, 2001.

KISIEL, Th., «Das Entstehen des Begriffsfeldes “Faktizität” im Frühwerk Heideggers», Dilthey-Jahrbuch 4 (1986-1987), págs. 91-120.

—, The Genesis of Heidegger’s Being and Time, University of California Press, Berkeley and Los Ángeles, 1993.

—, «L’indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 205-210.

—, «The Demise of Being and Time: 1927-1930», en POLT, R. (ed.), Being and Time. Critical Essays, Rowman & Littlefield, Nueva York, Oxford y Toronto, 2005, págs. 189-214.

KISIEL, Th. y BUREN, J. (eds.), Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought, State University of New York Press, Albany, 1994.

KOCKELMANS, J.J. (ed.), Heidegger's Being and Time: The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology, University Press of America, Washington DC, 1986.

KOVACS, G., «Philosophy as Primordial Science (Urwissenschaft) in the Early Heidegger», Journal of the British Society for Phenomenology 21 / 2 (1990), págs. 121-135.

KRÄMER, H., Integrative Ethik, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1992.

KRUG, W.T., Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, Leipzig, 1832-1838.

KUHN, Th., The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, Chicago, 1962.

LAFONT, C., Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1994.

—, «Hermeneutics», en DREYFUS, H. y WRATHALL, M. (eds.), A Companion to Heidegger, Blackwell, Oxford, 2004, págs. 265-284.

—, «Was Heidegger an Externalist?», Inquiry 48 / 6 (2005), págs. 507-532.

—, «Heidegger and the Synthetic A Priori», en CROWELL, St. y MALPAS, J. (eds.), Transcendental Heidegger, Stanford University Press, Stanford, 2007, págs. 104-118.

LANDGREBE, L., «La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación», en id., El camino de la fenomenología, Sudamericana, Buenos Aires, 1963, págs. 13-60.

LAPIDOT, E., Être sans mot dire: la logique de Sein und Zeit, Zeta Books,

Bucarest, 2010.

LARA, F., Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2008.

LARGE, W., Heidegger's Being and Time, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2008.

LARIVÉE, A. y LEDUC, A., «Le souci de soi dans "Être et temps». L'accentuation radicale d'une tradition antique?, Revue Philosophique de Louvain 100 / 4 (2002), págs. 723-741.

LAZZARI, R., Ontologia de la fatticità. Prospettive sul giovanne Heidegger, Franco Angeli, Milán, 2002.

LEE, S.-K., Existenz und Ereignis. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Heideggers, Königshausen & Neumann, Wurzburgo, 2001.

LEVINAS, E., Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Kluwer, Dordrecht, 1961.

—, Le temps et l'autre, PUF, París, 1979.

—, Éthique et infini, PUF, París, 1982.

—, «L'ontologie est-elle fondamentale?» (1951), en id., Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Granet, París, 1991, págs. 13-24.

LEWIS, M., Heidegger and the Place of Ethics. Being-with in the Crossing of Heidegger's Thought, Continuum, Londres y Nueva York, 2005

LEYTE, A., Heidegger, Alianza, Madrid, 2005.

—, «Comentario a la Introducción a Ser y tiempo (§§ 1-8)», en SANTIESTEBAN, L.C. (coord.), Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra, Aldus, México, 2013, págs. 21-80.

LÖWITH, K., «Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen» (1928), en id., Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie. Sämtliche Schriften, Band 1, Stuttgart, 1981, págs. 9-197.

—, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Metzler, Stuttgart, 1986.

LUCKNER, A., Martin Heidegger: Sein und Zeit. Ein einführender Kommentar, UTB, Múnich, Viena y Zúrich, 2001.

MACANN, Ch., «Who is Dasein? Towards an Ethics of Authenticiy», en id. (ed.), Martin Heidegger. Critical Assessments, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, págs. 214-246.

MAKKREEL, R., «Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt», en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 179-188.

MARINI, A., «Lessico de Essere e tempo», en HEIDEGGER, M., Essere e tempo, Mondadori, Milán, 2006, págs. 1403-1498.

MARION, J.-L., «Question de l'être ou différence ontologique», en Réduction et donation, PUF, París, 1989a, págs. 163-210.

—, Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, PUF, París, 1989b.

—, «The Final Appeal to Subject», en CRITCHLEY, S. y DEWS, P. (eds.), Deconstructive Subjectivities, Nueva York, 1996, págs. 88-101.

—, Etant donné. Essasi d'une phénoménologie de la donation, PUF, París, 2005.

—, «Die Wiederaufnahme der Gegebenheit durch Husserl und Heidegger», en FIGAL, G. y GANDER, H.-H. (eds.), Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2009, págs. 25-42.

MARTIN, W., «The Semantics of "Dasein" and the Modality of Being and Time», en WRATHALL, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, págs. 100-128.

MARTÍNEZ MARZOA, F., Heidegger y su tiempo, Akal, Madrid, 1999.

McCARTHY, Th., Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea, Tecnos, Madrid, 1992.

MacINTYRE, A., After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame Press, Londres, 1985.

McNEILL, W., «Care of the Self. Originary Ethics in Heidegger and Foucault», Philosophy Today 41 / 1 (1998), págs. 53-64.

—, The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory, State University of New York Press, Albany, 1999.

MERKER, B., Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988.

—, «Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (eds.), Martin Heidegger: Innen- und Außensichten, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1991, págs. 215-243.

METCLAFF, R., «Aristoteles und Sein und Zeit», en Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (eds.), Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 156-170.

METZINGER, Th., Being No one, MIT Press, Cambridge (MA), 2003.

MONTAIGNE, M., «De la experiencia», en id., Ensayos III, Orbis, Barcelona, 1984, págs. 231-277.

MONTERO, F., Retorno a la fenomenología, Anthropos, Barcelona, 1987.

MULHALL, St., «Wittgenstein and Heidegger. Orientations to the Ordinary», European Journal of Philosophy 2 (1994), págs. 143-164.

—, Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time, Routledge, Londres, 1996.

NESKE, G. y KETTERING, E. (eds.), Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers, Paragon House, Nueva York, 1990.

NICOLS, R., The World of Freedom. Heidegger, Foucault and the Politics of Historical Ontology, Stanford University Press, Stanford (CA), 2014.

NIETZSCHE, F., Unzeitgemäße Betrachtungen (edición crítica en 15. vols.), De Gruyter, Berlín, 1988.

—, Escritos sobre retórica, Trotta, Madrid, 2000.

NOLTE, E., Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento, Tecnos, Madrid, 1998.

NUSSBAUM, M., The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton University Press, Princeton (NY), 1994.

OKRENT, M., Heidegger’s Pragmatism, Cornell University Press, Nueva York, 1988.

ORTH, E.W., «Martin Heidegger und der Neukantianismus», Man and World 25 / 3 (1992), págs. 421-441.

OTT, H., Martin Heidegger. En camino hacia su biografía, Alianza, Madrid, 1992.

ØVERENGET, E., Seeing the Self: Heidegger on Subjectivity, Kluwer, Dordrecht, 1998.

PASQUA, H., Introduction à la lecture de Être et temps de Martin Heidegger, L’Âge d’Homme, Lausana, 1993.

PFEIFFER, W., Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, Akademie Verlag, Berlín, ²1993.

POCAI, R., Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933, Karl Alber, Friburgo, 1996.

—, «Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität», en Rentsch, Th. (ed.), Martin Heidegger. Sein und Zeit, Akademie Verlag, Berlín, 2001, págs. 51-67.

PÖGGELER, O., Der Denkweg Martin Heideggers, Neske, Pfullingen, ²1983.

—, «Heideggers Begegnung mit Dilthey», Dilthey Jahrbuch 4 (1986 / 87), págs. 121-160.

—, Heidegger in seiner Zeit, Wilhelm Fink, Múnich, 1999.

POGGI, S., La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovanne Heidegger, Edizioni della Normale, Pisa, 2006.

POLT, R., Heidegger. An Introduction, Routledge, Londres y Nueva York, 1999.

—, (ed.), Being and Time. Critical Essays, Rowman & Littlefield, Oxford, 2005.

QUESNE, P., Les recherches philosophiques du jeune Heidegger, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2003.

RENTSCH, Th., Die Konstitution der Moralität: Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1999.

—, Heidegger und Wittgenstein, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003.

RENTSCH, Th. (ed.), Martin Heidegger: Sein und Zeit, Akademie Verlag, Berlín, 2001.

RICHARDSON, W., Through Phenomenology to Thought, Martinus Nijhoff, La Haya, 1967.

RICOEUR, P., La metáfora viva, Cristiandad, Madrid, 1980.

—, Temps et récit, vol. 3: Le temps raconté, Seuil, París, 1985.

—, Soi-même comme un autre, Seuil, París, 1990.

—, «El paradigma de la traducción», en id., Sobre la traducción, Barcelona, Paidós, 2005, págs. 29-58.

RIEDEL, M., «Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl», en JAMME, Ch. y PÖGGELER, O. (eds.), Phänomenologie im Widerstreit, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 215-233.

RIVERA, J.E. y STUVEN, M.T., Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2008.

RODEMEYER, L., Intersubjetive Temporality. It’s about time, Dordrecht,

Londres y Nueva York, 2006.

RODI, F., «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)», Dilthey-Jahrbuch 4 (1986 / 87), págs. 161-177.

RODRÍGUEZ, R., La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Tecnos, Madrid, 1997.

—, «La hermenéutica del sí mismo en Ser y tiempo», en id., Del sujeto a la verdad, Síntesis, Madrid, 2004, págs. 61-82.

—, «Ser y tiempo, 2.ª sección, capítulo 3: el poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado», en SANTIESTEBAN, L.C. (coord.), Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra, Aldus, México, 2013, págs. 427-482.

RODRÍGUEZ, R. (coord)., Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico, Madrid, Tecnos, 2015.

RORTY, R., «Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language», en id., Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, págs. 50-65.

ROSALES, A., Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970.

ROSEN, St., «Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger», en POZZO, R. (ed.), The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, págs. 248-265.

ROSENZWEIG, F., La estrella de la redención, Sígueme, Salamanca, 1977.

RUBIO, R., «El concepto de mundo en Ser y tiempo», en SANTIESTEBAN, L.C. (coord.), Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra, Aldus, México, 2013, págs. 113-172.

RUCKTESCHELL, P., Die Intenionalität im frühen Denken Martin Heideggers: Von der Urwissenschaft zur Fundamentalontologie, Hochschulverlag, Friburgo,

1999.

RUFF, G., Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten Freiburger Vorlesungen, Duncker & Humblot, Berlín, 1997.

RUGGENINI, M., «La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929», en COURTINE, J.-F. (ed.), Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 153-178.

SALLIS, J., «Où commence Être et temps», en Délimitations. La phénoménologie et la fin de la métaphysique, Aubier, París, 1990, págs. 163-158.

SAFRANSKI, R., Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo, Tusquets, Barcelona, 1997.

SANTIESTEBAN, L.C. (coord.), Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra, Aldus, México, 2013.

SARTRE, J.-P., L'être et le néant, Gallimard, París, 1943.

SCHACHT, R., «Husserlian and Heideggerian Phenomenology», Husserl Studies 23 (1972), págs. 293-314.

SCHALOW, F., «Questioning the Search for Genesis: A Look at Heidegger's Early Freiburg und Marburg Lectures», Heidegger Studien 16 (2000), págs. 167-188.

SCHELER, M., Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Francke Verlag, Berna, 1954.

—, «Das emotionale Realitätsproblem. Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit; Rand- und Textbemerkungen zu Sein und Zeit» (1928), en id., Gesammelte Werke IX: Späte Schriften, Francke-Verlag, Berna y Múnich, 1976.

SCHILLER, F., Kalias. Cartas sobre la educación estética del hombre, Anthropos, Barcelona, 2005.

SCHMITT, R., Martin Heidegger on Being Human. An Introduction to Sein und Zeit, Randhom House, Nueva York, 1969.

SCHÖFER, E., Die Sprache Heideggers, Neske, Pfullingen, 1962.

SCHULZ, W., «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», Philosophische Rundschau I (1954), págs. 65-93.

SCHÜRMAN, R., Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

SEIGEL, J., The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

SIDERTIS, M., THOMPSON, E. y ZAHAVI, D. (eds.), Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions, Oxford University Press, Oxford, 2011.

SMITH, P.Ch., «The Uses and Abuses of Aristotle's Rhetoric in Heidegger's Fundamental Ontology: The Lecture Courses, Summer, 1924», en BABICH, B.E. (ed.), From Phenomenology to Thought. Errancy and Desire, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1995, págs. 315-333.

SOKOLOWSKI, R., Introduction to Phenomenology, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

SONTAG, S., Sobre la fotografía, Edhasa, Barcelona, 1981.

SORABJI, R., Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death, Clarendon Press, Oxford, 2006.

STEINBOCK, A.J., Home and Beyond. Generative Phenomenology of Husserl, Northwestern University Press, Evanston, 1995.

STEINER, G., Martin Heidegger, University of Chicago Press, Chicago, 1978.

STREETER, R., «Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time», Man and World 30 (1997), págs. 413-430.

TAMINIAUX, J., Heidegger and the Project of Fundamental Ontology, State

University of New York Press, Albany, 1991.

TAYLOR, Ch., «Self-Interpreting Animals», en id., Philosophical Papers, vol. I: Human Agency and Language, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, págs. 45-76.

—, Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1989.

—, The Ethics of Authenticity, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1991.

—, «Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein», en id., Philosophical Arguments, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1995, págs. 61-78.

THEUNISSEN, Th., Der Andere, De Gruyter, Berlín, 1977.

THOMÄ, D., «Sein und Zeit im Rückblick», en RENTSCH, Th. (ed.), Martin Heidegger. Sein und Zeit, Akademie Verlag, Berlín, 2001, págs. 281-298.

THOMSON, I., «Death and Demise in Being and Time», en WRAT-HALL, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, págs. 260-264.

TIETJEN, H., «Philosophie und Faktizität», Heidegger Studien 2 (1986), págs. 11-40.

TRAWNY, P., Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2015. (Trad. cast. de Raúl Gabás, Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos, Herder, Barcelona, 2015).

TUGENDHAT, E., Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, De Gruyter, Berlín, 1967.

—, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1979.

VETTER, H., «Grundbewegtheit des faktischen Lebens und Theorie: Zu

Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und zur “theologischen Jugendschrift”», en VETTER, H. (ed.), Heidegger und das Mittelalter: Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, Peter Lang, Frankfurt del Meno, 1999, págs. 81-99.

VICARI, D., Lettura di Essere e tempo di Heidegger, UTET Librería, Turín, 1998.

—, Ontologia dell’esserci. La riproposizione della “questione dell’uomo” nello Heidegger del primo periodo friburghese (1919-1923), Zamorani, Turín, 1996.

VIGO, A., «Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger», Internationale Zeitschrift für Philosophie (1994), págs. 73-95.

—, «Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923)», en VETTER, H. y FLATSCHER, M. (eds.), Hermeneutische Phänomenologie — Phänomenologische Hermeneutik, Peter Lang, Frankfurt del Meno, 2005, págs. 241-269.

—, «La atestiguación, en el modo de ser del Dasein, de un poder-ser propio y el estado de resuelto», en SANTIESTEBAN, L.C. (coord.), Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra, Aldus, México, 2013, págs. 325-426.

VOELKE, A.-J., La philosophie comme thérapie de l’âme, Éditions Universitaires, París, 1993.

VOLPI, F., «Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d’Aristote», en VOLPI, F. et al. (eds.), Heidegger et l’idée de la phénoménologie, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1988, págs. 1-44.

—, «La riablitazione della dynamis e dell'energeia in Heidegger», Aquinas 33 (1990), págs. 3-28.

—, «Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?», en KISIEL, Th. y BUREN, J. (eds.), Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 195-212.

—, «Heidegger und der Neoaristotelismus», en DENKER, A. et al. (eds.), Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 221-236.

—, «Der Status der existenzialen Analytik», en RENTSCH, Th. (ed.), Martin Heidegger: Sein und Zeit, Akademie Verlag, Berlín, 2001, págs. 29-50.

—, «Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienste der Seinsfrage», en THOMÄ, D. (ed.), Heidegger-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Metzler, Stuttgart y Weimar, 2003, págs. 26-36.

—, «Ser y tiempo: ¿una versión modernizada de la Ética a Nicómaco», en ROCHA, A. (ed.), Martin Heidegger. La experiencia del camino, Uninorte, Barranquilla, 2009, págs. 3-31.

—, Martin Heidegger. Aportes a la filosofía, Maia, Madrid, 2010.

WATERHOUSE, R., Heidegger Critique: A Critical Examination of the Existential Phenomenology of Martin Heidegger, Atlantic Highlands, New Jersey, 1981.

WATSON, P., Historia intelectual del siglo xx, Crítica, Barcelona, 2002.

WELCH, C., Heidegger’s Being and Time. Interpretations and Annotations, Atcost, Sackville, 2001.

WELTON, D., The Other Husserl, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2000.

—, (ed.), The New Husserl. A Critical Reader, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2003.

WITTGENSTEIN, L., Philosophische Untersuchungen, en id., Werkausgabe, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1984.

WOLIN, R., The Politics of Being: The Philosophical Thought of Martin Heidegger, Columbia University Press, Nueva York, 1990.

WOLZOGEN, Ch., «“Es gibt”: Heidegger und Natorp», en GETHMANN-

SIEFERT, A. y PÖGGELER, O. (eds.), Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 313-336.

WRATHALL, M. (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

WRATHALL, M. y DREYFUS, H. (eds.), A Companion to Heidegger, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

XOLOCOTZI, A., Der Umgang als «Zugang». Der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers, Duncker & Humblot, Berlín, 2002.

—, Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a "Ser y tiempo", Plaza y Valdés, México, 2004.

—, Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger, Itaca, México, 2011a.

—, Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío, Porrúa, México, 2011b.

ZAHAVI, D., Husserl und die transzendentale Intersubjektivität, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996.

—, «Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity», Journal of Consciousness Studies 8 / 5-7 (2001), págs. 151-167.

—, Husserl's Phenomenology, Stanford University Press, Stanford, 2003.

—, Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective, Cambridge University Press, Cambridge (MA), 2008.

ZAHAVI, D., OVERGAARD, S. y SCHWARZ, Th. (eds.), Den unge Heidegger, Akademisk Forlag, Copenhague, 2003.

ZARADER, M., Lire Être et temps de Heidegger. Un comentaire de la première section, Jean Vrin, París, 2012.

ZIMMERMAN, M.E., Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity, Ohio University Press, Londres, 1981.

# NOTAS

## SEGUNDA SECCIÓN. DASEIN Y TEMPORALIDAD

1 La palabra alemana Ganzheit, señalada en el texto en cursiva, se ha traducido en páginas anteriores por «totalidad». Así, por ejemplo, se ha dicho que el cuidado es la totalidad del todo estructural del Dasein. Pero ahora que Heidegger quiere abordar la cuestión del posible estar-entero del Dasein, nos parece más acertada la propuesta de Rivera de traducir Ganzheit por «integridad». La existencia del Dasein se extiende desde el nacimiento hasta la muerte e integra en ella todos sus momentos. Aquí se trata de considerarlo como algo que se despliega íntegramente, como algo a lo que no le falta o del que no se ha quitado nada; en definitiva, como un ente que ha asumido en sí la muerte y su propia finitud (cf. Rivera 2003: 487). De acuerdo con esta aclaración terminológica, también optamos por la solución de Rivera de traducir Ganzseinkönnen por «poder-estar-entero», en lugar de la propuesta de Gaos de «poder ser total». Ello nos permite distinguir con mayor claridad entre el ser total que ya tiene el Dasein por el cuidado y el ser entero desde el nacimiento hasta la muerte. Como señala Rivera, «no es que el Dasein pueda ser total, sino que puede llegar a estar entero» (2003: 487).

2 En el capítulo final de este libro, titulado «Ser y tiempo y la hermenéutica de sí», se desarrolla el tema con mayor detalle.

I. EL FENÓMENO DE LA MUERTE (§§ 46-53)

3 El «no-existir-más-en-el-mundo» no equivale al simple fenecer o perecer (Verenden) de un organismo vivo. El morir humano, por ejemplo, se diferencia del de los animales por el hecho de que el hombre puede anticipar su muerte, es decir, puede pensar en ella como una posibilidad siempre inminente. El animal, en cambio, no puede prever su muerte: su perecer es simple y puramente el terminar de su vida. Heidegger insiste en que nosotros no solo perecemos. Nuestro final está codeterminado por el modo como existimos qua Dasein y no solo por el hecho de ser animales.

4 En alemán se distingue entre el meramente «muerto» (Gestorbener) y el «difunto» (Verstorbener). La expresión der Gestorbene significa que alguien ha dejado de existir. La expresión der Verstobene, en cambio, se usa para hablar de los fallecidos que se recuerdan, de los difuntos que perviven en la memoria de familiares, amigos, compañeros de trabajo, conciudadanos, etcétera.

5 Heidegger, sin embargo, no profundiza en la significación ética de este acto de sustitución. Como señala Levinas en Totalidad e infinito, Heidegger no presta atención al aspecto ético de la sustitución: la analítica existenciaria privilegia el ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit) en detrimento de la relación primordial con los otros (Levinas, 1961: 208-212). Aquí se ponen claramente de manifiesto las diferencias entre el análisis ético y el ontológico.

6 Cf. Platón, Fedón 80e.

7 Cf. Platón, Fedón 64a.

8 En lo que sigue, retomamos algunas de las interesantes reflexiones de Derrida en su libro Dar la muerte (cf. Derrida, 1999: 23-24 y 41-57).

9 En el comentario de los parágrafos del capítulo II, dedicados al fenómeno de la conciencia, se amplía la cuestión del carácter vocativo de la conciencia. A modo introductorio, cabe señalar que la voz de la conciencia excluye cualquier relación del Dasein con un ente supremo. A diferencia del cristianismo, no encontramos en Heidegger ninguna referencia al origen divino de esta voz. La llamada no dice nada y no tiene un origen establecido. La llamada que invita al Dasein a responsabilizarse de su caída en el uno cotidiano se analiza desde una perspectiva ontológica y no teológica.

10 Esta es una idea que Heidegger desarrolla en sus tardíos análisis de la civilización técnica que, según él, es la expresión máxima de una vida prefijada

por criterios instrumentales. La cultura técnica no se interesa por la singularidad del individuo. Para ella, todo individuo queda reducido a un papel, a una función, a una variable de productividad. La civilización técnica oculta el misterio de la existencia humana bajo la objetividad científica. Así, el ser deja de ser misterio para determinarse como fondo disponible de reservas, y el ser humano, en lugar de vivir entregado a ese misterio, se representa a sí mismo como poder cuantificador.

11 Cf. Carse, 1986.

12 Véase más abajo (pág. 28) el anexo sobre la muerte biológica, biográfica y existenciaria.

13 En este punto, Heidegger se desmarca de Kierkegaard. Uno puede comprender la muerte como su posibilidad más propia y vivir de manera plena sin necesidad de proyectarse hacia una divinidad transcendente. Según Heidegger, Kierkegaard tiene razón al afirmar que la búsqueda de significado de la vida es un momento fundamental de la existencia humana, pero se equivoca al sostener que el reconocimiento de la finitud humana requiere reconocer una realidad más allá de esa finitud. La integridad existenciaria solo precisa del reconocimiento de la mortalidad humana.

14 Cf. Carman, 2003: 279-281.

15 En contraposición a Heidegger, Hannah Arendt elabora una sugestiva filosofía de la natalidad (Gebürtigkeit). Si no nos resignamos a considerar el nacimiento como un puro hecho biológico —al igual que hace Heidegger con el fenómeno de la muerte—, ¿cabe entonces la posibilidad de atribuirle una significación existenciaria al nacimiento? Hay nacimiento, luego hay muerte. Existen comienzos, luego también finales. A pesar de nuestro destino mortal, hallamos nuestra salvación en el simple hecho del nacimiento (cf. Arendt, 1988: 266). El nacimiento es, en efecto, la novedad radical, el milagro del que somos capaces los humanos. Esto ya lo entrevió Franz Rosenzweig en La estrella de la redención (cf. Rosenzweig, 1977: 89). La vida del ser humano nacido es originaria. Lo que distingue al ser humano del animal es su capacidad de dar un sentido político y biográ-fico a su existencia. La vida es un acontecimiento misterioso de la biología, pero, al mismo tiempo, algo que la supera. Cada ser humano es puro comienzo y, por eso, fundación de algo nuevo: un momento de pura libertad. Con cada nacimiento surge un mundo de posibilidades. Para más

información sobre el fenómeno de la natalidad, véase el anexo del parágrafo 72 (págs. 138ss.).

16 Igual que sucede con todas las estructuras ontológicas formales descritas hasta ahora, el modo como las ejecutamos y ponemos en práctica en cada caso concreto determina nuestra existencia como propia o impropia. En consecuencia, podemos comportarnos respecto a la muerte de dos modos: el modo indeciso e indiferente, que Heidegger identifica con el «morir impropio», la «mera espera de la muerte» (Erwarten des Todes), y el modo resuelto y decidido que implica proyectarse un horizonte unificado, determinado simultáneamente por la posibilidad y la imposibilidad, que Heidegger llama la «anticipación hacia la muerte» (Vorlaufen zum Tode).

17 Cf. Greisch, 1994: 281.

18 En Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, se subrayan con mayor claridad estos dos tipos de certeza: por una parte, encontramos la certeza epistémica encarnada de manera prototípica en el cogito cartesiano y, por la otra, tenemos la certeza existenciaria del Dasein que anticipa su muerte (cf. GA 20: 437-440).

## II. LA VOZ DE LA CONCIENCIA Y EL FENÓMENO DE LA RESOLUCIÓN (§§ 54-60)

19 El problema filosófico, como hemos comentado a propósito de la compleja hermenéutica de la cotidianidad desarrollada en la primera sección, es que no se ha pensado a fondo la impropiedad de la vida cotidiana. En lo que concierne a la temática de la elección que Heidegger va a abordar a continuación, resulta bastante difícil imaginar que alguien decida y opte libremente por ser impropio. Es imposible decidirse a ser impropio, precisamente porque impropiedad significa no-poder-decidirse por algo.

20 En términos de Kierkegaard, también podría hablarse de un «salto», si bien en el caso de Heidegger se trata más de una modificación y de una elección de

vida. Con todo, la influencia de la lectura de Kierkegaard es palmaria. No solo en lo que se refiere al tema de la angustia, sino también a la cuestión de la libertad y la elección de uno mismo. Para más información sobre este asunto, véase Han-Pile, 2013: 298-305.

21 En el anexo del parágrafo 64 (págs. 86ss.), se matiza el sentido de la expresión «estilo de vida», así como se ofrece un cuadro de algunas de las aproximaciones más relevantes al tema de la propiedad y el sí mismo.

22 De ahí que, como comentaremos más adelante, Gadamer identificara la conciencia heideggeriana (Gewissen) con la prudencia aristotélica (phronesis) (cf. Gadamer, 1985: 244-247).

23 Aquí nos encontramos con otro de esos juegos de lenguaje que tanto dificultan la tarea de la traducción. A partir del sustantivo alemán Ruf («llamada»), Heidegger usa las palabras Anruf y Aufruf. El verbo alemán anrufen significa literalmente «apelar, invocar, citar». Así, Anruf se puede traducir sin mayores problemas por «apelación». El caso del verbo alemán aufrufen presenta dificultades y grados que hay que matizar bien para una comprensión correcta del texto heideggeriano. Aufrufen se usa en el sentido habitual de «llamar, invitar a». Heidegger, en cambio, lo utiliza en el sentido de «emplazar a alguien a hacer algo», de «con-vocar». La expresión alemana einen zu etwas aufrufen quiere decir «invitar a alguien a hacer una cosa». En este caso, se trata de emplazar al Dasein a hacerse cargo de su poder-ser sí mismo más propio. Por ello, nos parece que Aufruf puede traducirse como «con-voca-ción», es decir, el acto por el que alguien es llamado a comparecer ante alguien. En este caso, el que es emplazado (aufgerufen) a comparecer ante sí mismo es el Dasein. También se podría recurrir al término «emplazamiento» si no fuera porque en castellano se asocia de inmediato al sentido espacial de «situar algo en su sitio» en lugar de la «acción de emplazar», de «con-vocar», de «citar a alguien a que com-parezca». Esta solución nos parece más comprensible que la propuesta de Rivera de «intimación». Gaos, por su parte, traduce rufen por la palabra arcaica «vocar», lo que le permite mantener la misma raíz a la hora de traducir Anrufen por «invocación» y Aufrufen por «avocación».

24 En la nota final del parágrafo 55, Heidegger discute algunas de las fuentes del término «conciencia». Entre otros, cita a Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche. También remite a los escritos de dos interesantes exponentes de la teología liberal (M. Kähler y A. Ritschl) y a una monografía de H.G. Stocker.

25 La palabra alemana Schuld y sus derivados tienen diversos sentidos, como Heidegger mostrará más adelante. En el contexto de la discusión heideggeriana acerca de la conciencia, opinamos que la opción castellana más apropiada para traducir Schuld es «culpa» y no tanto «deuda». Heidegger intenta determinar el sentido ontológico de la culpabilidad de la existencia humana más que establecer si el Dasein tiene contraída una deuda con alguien o algo.

26 Aquí nos desmarcamos claramente de la interpretación pesimista de la culpa dada por Dreyfus, 1991: 305-310.

27 Como ya se ha señalado, ese «no» expresa una negatividad inherente a la existencia humana. No tiene nada que ver con el «no» de la lógica formal (transformado en mero signo de negación), ni con el «no» de la dialéctica hegeliana (entendido como negatividad determinada), ni con la privación o falta de algo. El Dasein —en cuanto estructuralmente atravesado por la negatividad— es culpable de su propio ser.

28 El momento señalado por el prefijo «pre-» (vor-) apunta aquí a la posibilidad por parte del Dasein de hacerse cargo del ente arrojado que él mismo es. El momento señalado con el prefijo «retro-» (zurück-) remite a la condición de arrojado como aquel fundamento del que el Dasein debe hacerse cargo.

29 Una decisión que ya bien pronto cuestionó Levinas en su célebre artículo «L'ontologie est-elle fondamentale?» (cf. Levinas, 1991: 13-24).

30 Cf. Ricœur, 1990: 401ss.

31 Aquí resumimos la sugestiva analogía descrita en Carman, 2003: 290-291.

32 Para un análisis más detallado de esas cuatro objeciones fundamentales, véase Vigo, 2013: 399-405.

33 Justamente después de la publicación de Ser y tiempo y las primeras acusaciones de que la analítica existenciaria desembocaba en una especie de antropología filosófica, Heidegger inició un denso diálogo con Scheler y, sobre todo, con Kant, que se consumó en la elaboración de una metafísica del Dasein. Para un estudio sistemático de esta temática, remitimos al excelente trabajo de Jaran 2010: 27-32 y 45-92.

34 El término Entscheidung, que apenas se utiliza en Ser y tiempo, adquiere una

mayor importancia en los textos heideggerianos posteriores (cf. Bast y Delfose, 1980: 89-90).

35 De ahí que Gadamer no dudara en identificar la conciencia heideggeriana (Gewissen) con la prudencia aristotélica (phronesis) (cf. Gadamer, 1983: 31, y Gadamer, 1985: 244-247). El sujeto de la phronesis se encuentra en cada caso en una situación de acción y posee un saber práctico que tiene que aplicar sabiamente según las circunstancias de cada momento. La phronesis se aplica en las diferentes situaciones fácticas de la vida humana. En cierta medida, las capacidades de decisión inherentes al cuidado heideggeriano son análogas a las de la prudencia aristotélica. Para un desarrollo detallado de la interpretación heideggeriana de la ética aristotélica, es de obligada referencia la extensa introducción que abre las lecciones del semestre de invierno de 1924 / 25 Platón: «El sofista», en que se ofrece un minucioso análisis fenomenológico de las virtudes intelectuales expuestas en el Libro VI de la Ética a Nicómaco (cf. GA 19: 21-187). Por nuestra parte, hemos abordado ampliamente esta cuestión en Adrián, 2000: 91-106, y Adrián, 2010a: 271-295.

36 Charles Taylor, por ejemplo, explora esta idea en el marco de una ética de la autenticidad en que el individuo se apropia de sí, logra adueñarse de sí mismo (self-ownership) en el contexto de su convivencia con los demás. El propósito de Heidegger es otro: la resolución no nos despoja de falsas identidades para ponernos en contacto con quienes somos, sino que descubre distorsiones ontológicas con la intención de mostrar cómo somos. No se trata tanto de abordar la pregunta metafísica de qué es una persona, cuanto de plantear la pregunta fenomenológica de cómo se es una persona. La propiedad designa un modo genuino y peculiar de referirse a uno mismo (Wie) y no un conjunto de reglas morales con pretensión de validez intersubjetiva (Was).

37 A este respecto y en relación con nuestra propuesta de leer la segunda sección de Ser y tiempo en términos de una hermenéutica del sí-mismo, resulta muy sugestiva una observación de Greisch (1994: 302), según la cual Heidegger ya introduce en las lecciones del semestre de invierno de 1919 / 20, Problemas fundamentales de la fenomenología, la noción de «situación» como elemento distintivo del mundo del sí-mismo, de la Selbstwelt (cf. GA 58: 62-63).

38 No hay duda de que la interpretación heideggeriana de la conciencia y la culpa es poco usual y de que su concepto de resolución y propiedad es demasiado formal. La conciencia habla en el modo del silencio, y la ética —si es

que puede hablarse de un proyecto ético en Heidegger— no parece ofrecer ninguna orientación práctica. Heidegger simplemente afirma: «¡Elige! ¡Sé resuelto!». Al igual que Nietzsche, es probable que Heidegger sintiera que la moral es expresión de la sujeción que ejerce el uno, un intento de nivelación y dominación de la vida humana. Con todo, si no hay criterios y parámetros para la elección, ¿no quedamos al arbitrio de las circunstancias y corremos el riesgo de caer en el irracionalismo? Heidegger replica que tal exigencia es un intento de convertir la vida en una variable calculable y despersonalizada. En otras palabras, las decisiones genuinas implican asumir un riesgo en el contexto de una situación única. Sin duda, la falta de una ética y el insuficiente desarrollo de la relación con los otros constituyen una de las lagunas más criticadas de la filosofía heideggeriana, sobre todo desde la perspectiva de su posterior involucramiento político en la época del rectorado.

39 Este habría sido un buen lugar para añadir un anexo en torno a la posibilidad de una mismidad propia. Esta cuestión, que ofrece el hilo conductor de nuestra lectura de Ser y tiempo en clave de una ética del cuidado, se aborda con mayor amplitud en el capítulo final del libro, titulado «Ser y tiempo y la hermenéutica de sí» (véanse págs. 201ss.).

## III. LA TEMPORALIDAD COMO SENTIDO ONTOLÓGICO DEL CUIDADO (§§ 61-66)

40 Sobre los motivos de la tardanza en abordar el tema de la temporalidad, véase el anexo del parágrafo 65 (págs. 100ss.).

41 Traducción ligeramente modificada. En este caso, nos separamos de la decisión de Rivera de traducir el término alemán Zeitlichkeit por «temporeidad». A nuestro juicio, es una solución un poco forzada que genera cierta extrañeza en un lector castellano. La alternativa de «temporalidad» nos parece más adecuada y clara. A partir de esta decisión, traducimos zeitlich por «temporal», sich zeitigen por «temporalizarse» y Zeitigung por «temporalización». En el caso del latinismo Temporalität, que en el contexto de Ser y tiempo se utiliza exclusivamente para remitir al carácter dinámico del ser (Temporalität des

Seins), recurrimos a la expresión «temporaneidad», la cual se distingue de la temporalidad del Dasein (Zeitlichkeit des Daseins). Esta distinción se tematiza con mayor precisión en las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología (cf. GA 24: 20-23 y 429-445).

42 En una nota a pie de página a propósito de esta afirmación, Heidegger señala que el ser-culpable debe distinguirse de lo que la antropología teológica identifica con el pecado original como causa del status corruptionis que caracteriza la condición humana. La culpa incluida en la idea de este status es una culpabilidad fáctica y tiene un modo de atestiguación inaccesible a toda experiencia filosófica. Aquí resuenan algunas de las ideas expuestas en una conferencia de 1927 en Tubinga con el título de «Fenomenología y teología», donde se diferencia con claridad entre filosofía y teología. Una tesis, por otra parte, también defendida en la conocida conferencia de 1924 «El concepto de tiempo», en la que se distingue entre fe y reflexión filosófica (cf. GA 64: 107-108).

43 Cf., por ejemplo, Aristóteles EN III, 111 5a-b.

44 Desde esta perspectiva, se explica nuestra decisión de leer la primera sección en clave de una hermenéutica de la cotidianidad y la segunda en términos de una hermenéutica de sí.

45 Sobre las implicaciones metodológicas del carácter violento de la interpretación ontológica, véase Rodríguez, 2013: 446-450. Y para más información sobre la formación de conceptos, véase el breve anexo al final del comentario de este parágrafo (págs. 78ss.).

46 Nos hemos ocupado ampliamente de esta temática en Adrián, 2010a: 426-491.

47 A título de ejemplo, Schöfer cifra la creación de doscientas palabras y expresiones nuevas en las aproximadamente cuatrocientas páginas de Ser y tiempo. Una labor en verdad asombrosa y que prueba la creatividad y originalidad filosóficas de Heidegger (cf. Schöfer, 1962: 32-72). Lo mismo cabe decir de otros pensadores alemanes como Leibniz, Wolff, Kant, Hegel, Nietzsche y Husserl. Y en el caso de la literatura, ¿qué decir del genio lingüístico de Ovidio, Cervantes, Shakespeare, Hölderlin y Goethe, por citar algunos ejemplos? El lenguaje de Shakespeare, como recuerda Bloom, está atravesado

por un impulso descomunal de crear nuevos términos. Todavía hoy no deja de sorprender el hecho de que empleara más de 21.000 palabras diferentes. Y de estas inventó más o menos una de cada doce, es decir, ¡casi 1.800 nuevos cuños! (cf. Bloom, 2005: 50). Y en el caso de El Quijote, de Cervantes, se condensa una enorme diversidad de estilos, géneros, códigos lingüísticos y campos semánticos de la mano del lenguaje popular de Sancho Panza y el código de caballería de Don Quijote, lo cual, obviamente, supone enormes dificultades de traducción a otros idiomas.

48 Véase, al respecto, el excelente estudio de Schöfer citado, que a pesar de los años transcurridos sigue siendo una fuente de consulta indispensable. Por nuestra parte, hemos abordado el problema de Heidegger y la traducción en Adrián, 2014: 6-17.

49 Cf. Ricœur, 2005: 21-22.

50 Aquí nos desmarcamos ligeramente de la traducción de Rivera al traducir existenziell por «existencial» en lugar de «existentivo». Asimismo, como hemos venido haciendo a lo largo del comentario, traducimos existenzial por «existenciario» en lugar de «existencial». En el apéndice al parágrafo 4 (véanse págs. 109ss. del volumen 1) se da una justificación de esta decisión. Al igual que en el parágrafo anterior, nos hallamos de nuevo ante la cuestión de la relación entre la dimensión existencial-óntica y la existenciaria-ontológica.

51 Cf., por ejemplo, Ricœur, 1990: 12-14. La cuestión filosófica de fondo es cómo explicar la permanencia en el tiempo sin caer preso de las redes de la sustancialidad. Desde esta perspectiva, puede explicarse por qué las reflexiones en torno a la temporalidad de la conciencia afloran de una manera recurrente en todo el pensamiento husserliano: desde sus primeras lecciones de 1905 y los Manuscritos de Bernau, de 1917 / 18, hasta las investigaciones tardías de 1929-1934 sobre la constitución del tiempo que encontramos en los Manuscritos C. Heidegger, que fue ayudante de Husserl en los primeros años de docencia en Friburgo, estaba al corriente de esas investigaciones. No es, pues, una casualidad que en el próximo parágrafo aborde precisamente el tema de la temporalidad como sentido ontológico del cuidado. De hecho, el propio Heidegger habla en la «Introducción del editor» de las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, publicadas y editadas en 1928, de las «nuevas investigaciones sobre el tiempo y la individuación [de Husserl, J.A.]». A su vez, Husserl intentó convencer a Ingarden y luego a Heidegger para que colaborasen

con él en la publicación de los manuscritos de Bernau, pero ninguno de ambos quiso comprometerse.

52 En el capítulo final, donde se destacan algunos aspectos de la peculiar hermenéutica de sí elaborada en Ser y tiempo, se analiza la propuesta heideggeriana en el marco de las principales teorías contemporáneas de la mismidad. Recientemente, hemos abordado esta cuestión en Adrián, 2014: 6-17.

53 Aquí se aprecia con mayor claridad la relación entre resolución (Entschlossenheit) y apertura (Erschlossenheit) señalada en el parágrafo 60.

54 Sin duda, Charles Taylor es quien ha explorado con más detalle el concepto de Self (cf. Taylor, 1991). En el capítulo final (véanse págs. 197s.), se ofrece una panorámica general de las principales teorías contemporáneas sobre la mismidad con el propósito de enmarcar la hermenéutica heideggeriana del sí-mismo.

55 Cf. Blattner, 2013: 321-322.

56 Cf. Berlin, 1999: 58-60 y Taylor, 1981: cap. 21.

57 Cf. Carman, 2005: 285-296. Como también comenta Carman, el tratamiento heideggeriano de la mismidad no es incoherente, sino incompleto, ya que olvida describir cómo nos comprendemos a nosotros mismos desde la perspectiva de la comprensión que los otros tienen de nosotros.

58 Como se muestra en el capítulo final, la noción heideggeriana de «mismidad» no tiene nada que ver con una metafísica del sí mismo, sino que más bien se relaciona con la irreductibilidad de la perspectiva de la primera persona.

59 Cf. Guignon, 2004: 130.

60 Cf., respectivamente, Gadamer, 1985: 230-249, y Kisiel, 1993: 221-308.

61 John van Buren ha explorado con minuciosidad este tipo de aproximación a partir de las lecciones del semestre de invierno de 1920 / 21, Introducción a la fenomenología de la religión, y de las del semestre de verano de 1921, Agustín y el neoplatonismo (cf. Buren, 1994: 157-201).

62 Autores como Crowell (2001: 433-454) y Haugeland (2000: 43-78) defienden este tipo de aproximación.

63 En la temprana confrontación con Kant de la segunda parte de las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26, Lógica. La pregunta por la verdad, se habla de una «cronología fenomenológica» y de la temporalidad del cuidado (cf. GA 21: 197-207 y 234-243). Frente al neokantismo de la Escuela de Marburgo (que otorga al entendimiento una primacía sobre la sensibilidad), Heidegger privilegia la intuición pura del tiempo de la estética transcendental kantiana. Sin entrar en detalles, esta línea de interpretación le permite concluir que todos los fenómenos se dan en el tiempo. Precisamente, la principal tarea de una cronología fenomenológica es analizar la estructura temporal de los fenómenos, lo que, a su vez, implica una investigación del tiempo mismo (cf. GA 21: 200). Desde un punto de vista etimológico, la cronología fenomenológica consiste en concebir el pensamiento (logos) en su propio proceso de temporalización (chronos). Esta idea evita caer en una simple subjetivación del tiempo (Agustín) y en una conciencia absoluta (Husserl), a la vez que posibilita pensar la peculiar identidad de Dasein y tiempo como la que Heidegger presiente en el esquematismo kantiano. En definitiva, la problemática cronológica pone de relieve que la temporalidad es un rasgo fundamental del comportamiento del Dasein, que de manera constitutiva es cuidado. De ahí la conexión entre temporalidad y cuidado que Heidegger ya reconoce en las mencionadas lecciones de 1925 / 26. El tiempo no es un simple marco externo en que discurre la vida del sujeto, sino una estructura existenciaria del propio Dasein. Para más información sobre el papel y la función de la mencionada cronología fenomenológica, remitimos a Adrián, 2010a: 352-359, y Dastur, 1996: 113-129.

64 Más adelante (véase pág. 97), se ofrece un cuadro explicativo de los términos que utiliza Heidegger para describir los momentos temporales que constituyen la temporalidad propia y la temporalidad impropia, respectivamente.

65 Esta idea prepara el terreno de la segunda tarea: la de distinguir la propiedad de la impropiedad en términos de sus diversos modos de temporalización. El «futuro» abre un horizonte del que emergen posibilidades que o bien se aprehenden propiamente en la resolución precursora, o bien se disimulan impropiamente en la existencia impersonal de la cotidianidad.

66 A título aclaratorio, Heidegger establece una distinción precisa entre Vergangenheit («el pasado»), lo que ha desaparecido irrevocablemente, lo enterrado por el pasado como tal, y Gewesenheit («el haber-sido»), la historia acontecida, lo que todavía permanece vivo y activo para nuestro presente, lo que aún tiene la capacidad de influir en nuestro futuro. Las piedras, las plantas y los

animales tienen y se ven afectados por una Vergangenheit, pero, a diferencia de los seres humanos, no pueden recrear y volver sobre su Gewesenheit. La Gewesenheit es entonces el pasado experimentado de manera propia y se diferencia de la correspondiente manera impropia de la Vergangenheit. Esta distinción, como se verá más adelante, guarda una estrecha relación con la diferencia entre Geschichte («historia») e Historie («historiografía») (cf. SuZ / SyT: § 73).

67 Aquí reproducimos el ilustrativo ejemplo ofrecido por Luckner, 2001: 138.

68 Augenblick («instante») es el presente propio, el momento de la decisión en que el Dasein asume las posibilidades a su alcance. El joven Heidegger ya subraya la importancia del instante en su temprana lectura de los textos sobre la religión escritos por Schleiermacher en 1917. Después, en sus lecciones sobre las epístolas paulinas del semestre de invierno de 1920 / 21, Introducción a la fenomenología religiosa, utiliza la palabra Augenblick para traducir el griego kairos. En el caso de Pablo, la Segunda Venida de Cristo tiene un carácter kairológico: en cada instante, estamos volcados sobre la llegada del momento oportuno de la salvación. Heidegger contrapone esta experiencia no objetiva del tiempo kairológico a la concepción científica del tiempo entendido como sucesión de ahoras. A su juicio, ambas concepciones del tiempo —la kairológica y la científica— quedan prefiguradas en Aristóteles: por una parte, en la Ética a Nicómaco, donde se habla del instante como el momento oportuno para actuar acorde a las circunstancias dadas en cada caso concreto, y, por la otra, en la Física, en la que se desarrolla una concepción lineal como serie irreversible de ahoras. En Ser y tiempo, en clara referencia a Kierkegaard, se da una importancia decisiva al momento de la decisión. Ahí, el instante se convierte en el éxtasis del presente (cf. Adrián, 2009: 46-47).

69 La violencia lingüística no es arbitraria, sino que responde a una necesidad impuesta por las cosas mismas. Véase al respecto el anexo al parágrafo 63 (págs. 78ss.).

70 En el parágrafo 68, vuelve a tematizarse la constitución temporal de los momentos estructurales de la apertura del Dasein: comprender, disposición afectiva, caída y discurso. En las lecciones del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, encontramos un tratamiento más amplio de estos diferentes tipos de temporalización (cf. GA 24: 362-388).

71 Gewärtigen responde a una comprensión impropia del futuro, que hay que distinguir de la comprensión propia que se da en la anticipación. Gewärtigen es una forma impropia de desplegar el futuro. En ella, el Dasein no se realiza, no se anticipa hasta su posibilidad más extrema, sino que se realiza a partir de lo que encuentra en su mundo circundante presente, quedando «a la espera de» un acontecimiento futuro desde su caída en la cotidianidad.

72 Cf. también GA 24: 327-329.

73 Años más tarde, en su conocida carta al padre Richardson, Heidegger escribe: «La temporalidad extático-horizontal que aparece en Ser y tiempo no es el tiempo propio que buscaba en correspondencia con la pregunta por el ser» (Richardson, 1967: xiii). Para más información, véanse Boer, 2005: 36-43, y Dastur, 1994: 170-182.

74 Cuestión agudamente planteada por Ricœur en el volumen tercero de Tiempo y narración (cf. Ricœur, 1985: 116-125). A continuación, ofrecemos un resumen de su respuesta a esta batería de preguntas, que resulta fundamental para comprender la compleja estructura temática de Ser y tiempo.

75 Cf. Ricœur, 1985: 119.

76 Eso explica la violencia hermenéutica y conceptual tan característica del pensamiento heideggeriano (véase, al respecto, el anexo al parágrafo 63 [págs. 78ss.]). El vocabulario de la temporalidad nos da una amplia idea de esta lucha por suplir las palabras que faltan. ¿Cómo? Creando nuevas, sacando provecho de parentescos semánticos olvidados por el uso corriente. «Advenir», «precursar», «temporalizar», «presentificar», «haber-sido» y «éxtasis» son claros ejemplos de este enorme trabajo lingüístico.

77 Ricœur, 1985: 120.

78 Ricœur, 1985: 121.

79 Ricœur, 1985: 121-122.

80 A propósito del parágrafo 79, en el que se aborda de manera específica la temporalidad del Dasein, se añade un anexo que ofrece una breve panorámica de las principales teorías del tiempo discutidas por Heidegger: el tiempo del mundo (Aristóteles), el tiempo del alma (Agustín) y el tiempo de la conciencia

(Husserl).

81 Cf. Ricœur, 1985: 126.

82 Como señala Ricœur, más que de la primacía del futuro, se trata de la reinscripción del término «futuro» —tomado del lenguaje cotidiano— en el idioma de la fenomenología hermenéutica (cf. Ricœur, 1985: 126). En el cuidado, el Dasein tiende a venir hacia sí mismo. Venir hacia (zukommen) es la raíz del futuro propio entendido como advenir (Zukunft). Así, el futuro implica el pasado. El paso del futuro al pasado deja de ser una transición extrínseca, porque el haber-sido aparece reclamado por el advenir y, en cierto modo, está contenido en él. No existe reconocimiento en general sin reconocimiento de la culpa y la responsabilidad. La resolución implica la admisión de la falta inherente a toda asunción de responsabilidad.

83 Hay que subrayar que Heidegger no utiliza «vulgar» en el sentido peyorativo de «poco refinado», «basto», «grosero», «trivial», «pedestre», «tosco», «inculto», sino de «corriente», «ordinario», «común». Un sentido equivalente al de «cotidiano». «Vulgar» designa entonces «lo que hace la gente corriente», «la manera como se comporta el vulgo» (entendido, literalmente, como el conjunto formado por la gran mayoría de las personas).

84 Tesis ya fuertemente defendida en la conferencia de 1924 «El concepto de tiempo» y el tratado homónimo del mismo año (cf. BZ: 26, así como GA 64: 57 y 64). Ambos textos anticipan y fijan conceptual, temática y metodológicamente el núcleo de la analítica existenciaria de Ser y tiempo.

## IV. TEMPORALIDAD Y COTIDIANIDAD

85 Esta estrategia ilustra a la perfección el carácter circular de la teoría heideggeriana de la interpretación (cf. SuZ: 197-204 / SyT: 172-177). Toda interpretación empieza con una visión, una conceptualidad y una comprensión previas de algo. Esa pre-visión, pre-concepción y pre-comprensión nos guían inicialmente a la hora de aprehender algo. Esto implica que las primeras fases de

una interpretación son meras aproximaciones que deben reinterpretarse a la luz de nuevas evidencias y un mejor conocimiento de la situación para evitar las arbitrariedades de la comprensión pública y cotidiana. Eso hace Heidegger: reinterpretar las estructuras puestas de manifiesto al inicio, ahora desde el horizonte de la temporalidad conquistado en la segunda sección.

86 El orden de la enumeración no es el mismo que encontramos en la primera parte de Ser y tiempo. Como señala Franck, la comprensión —en cuanto primariamente entrelazada con la proyección y el futuro— adquiere aquí cierta prioridad frente a la disposición afectiva (cf. Franck, 1986: 109).

87 Heidegger advierte que el instante no debe confundirse con lo que, por lo general, llamamos «ahora» (Jetzt). El «ahora» es un fenómeno temporal que pertenece a la intratemporalidad (cf. SuZ, capítulo VI). El instante, en cambio, deja comparecer primero lo que puede estar en el tiempo. Por ello, en el instante no puede suceder nada en concreto. Este simplemente abre la dimensión en que comparece algo o alguien. El instante, pues, no es algo que discurra en el tiempo, sino que es la temporalidad misma. La temporalización del instante deja ser el tiempo. Asimismo, Heidegger admite que Kierkegaard fue el primero en reconocer la importancia de la noción de «instante», si bien le reprocha haberlo determinado desde el concepto vulgar de tiempo (cf. SuZ: 447, nota 2 / SyT: 355, nota 1).

88 Aquí se puede detectar cierto parentesco con la noción de «conciencia retencional» elaborada por Husserl en sus Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, a la sazón editadas por el mismo Heidegger en 1928 a partir del manuscrito preparado por Edith Stein en 1917.

89 En el siguiente anexo (véanse págs. 116ss.), se explica el sentido de estos tipos de temporalización de la mano de un ejemplo ilustrativo de la vida cotidiana.

90 Así, por ejemplo, distingue entre la indiferencia (Gleichgültigkeit) que surge de la monotonía de la vida cotidiana y la serenidad y el sosiego (Gleichmut) que acompañan a la resolución. La resolución es como una mirada instantánea (Augenblick) sobre las posibles situaciones del poder-ser propio y entero que se abren en la anticipación de la muerte.

91 Eso plantea la cuestión de cómo deben caracterizarse ontológicamente el

estímulo (Reiz) y la estimulación (Rührung) de los animales. En las interesantes lecciones del semestre de invierno de 1929 / 30, Los conceptos fundamentales de la metafísica, Heidegger aborda parcialmente esta temática en diálogo con las teorías biológicas de la época; destaca la diferencia entre la conducta animal (Benehmen) y el comportamiento humano (Verhalten) (cf. GA 29 / 30: 344-395).

92 Si bien es cierto que Heidegger dedica poco espacio a la clarificación de este existenciario, tanto sus caracterizaciones iniciales como su análisis temporales dan testimonio del papel central que desempeña en su obra (cf. SuZ / SyT: § 34, así como mi anexo al comentario del § 38 [véanse págs. 304ss. del volumen 1]).

93 El Dasein vive en una diferencia irreductible que, si no fuera por las reticencias de Heidegger, podría denominarse «diferencia ética». Ética en la medida en que el discurso como articulación de las posibilidades del Dasein también cumple una función apelativa. Como señala Heidegger en su análisis de la conciencia, esta le da a conocer un deber-ser (Sollen). La exhortación del discurso a ser sí mismo no es otra cosa que la llamada de la conciencia.

94 Reproducimos aquí el ilustrativo ejemplo de Polt, 1999: 98-100.

95 En este sentido, Rentsch establece interesantes lazos de proximidad entre Heidegger y Wittgenstein (cf. Rentsch, 2003: 9-17) Una proximidad, por cierto, ya puesta de relieve por Apel en los años setenta (cf. Apel, 1973: 225-376), luego acentuada por Rorty desde la perspectiva del giro lingüístico (cf. Rorty, 1991: 50-65), retomada por Taylor en el marco de su análisis de las formas de vida (cf. Taylor, 1995: 61-78), subrayada por Mulhall desde una orientación del lenguaje ordinario (cf. Mulhall, 1994: 143-164) y matizada en la larga exposición habermasiana en torno a la filosofía continental y analítica ofrecida en Verdad y justificación (cf. Habermas, 1999: 65-101).

96 En el siguiente apartado, titulado «El problema temporal de la transcendencia del mundo» (véanse págs. 125ss.), se explica con más detalle en qué consiste ese carácter extático-horizontal de la temporalidad.

97 De acuerdo con el diagnóstico husserliano, la crisis es una consecuencia directa del objetivismo que ha dominado en el campo de la filosofía desde la revolución científica iniciada en el Renacimiento. Esta revolución se caracteriza por la aplicación de una metodología cuantitativa, su clara distinción entre hechos y valores y su insistencia en la idea de que la ciencia, y solo la ciencia,

puede descubrir la realidad como es en sí misma. A juicio de Husserl, la única manera de sobreponerse a la presente crisis científica y reparar la desastrosa ruptura entre mundo de la ciencia y mundo de la vida pasa por superar el objetivismo reinante en la ciencia e iniciar una reflexión profunda sobre sus propios fundamentos (que, por lo común, permanecen incuestionados) (cf. Husserl, HUA VI: 308ss.).

98 Este carácter normativo y apriórico de la ciencia se radicaliza en textos posteriores como La pregunta por la cosa y Ciencia y meditación. La ciencia no pone el ente, sino que lo abre, «lo deja de tal manera en libertad que él se hace "objetivamente" interrogable y determinable» (SuZ: 480 / SyT: 378).

99 En estas lecciones, se da una profundización del tema de la transcendencia y la temporalidad que, de alguna manera, ya contiene elementos del posterior viraje del pensamiento heideggeriano (cf. GA 26: 252-280).

100 Como se ha mostrado en el parágrafo 65, se trata de tres modos cooriginarios de temporalización que maduran de diferente manera en la impropiedad y propiedad: en la impropiedad, pasado, presente y futuro se temporalizan respectivamente como olvidar, presentificar y esperar; en cambio, en la propiedad, estos momentos temporales maduran como repetición, instante y anticipación.

101 La expresión «esquema horizontal» aparece solo en Ser y tiempo y sirve para explicar las diferentes maneras como el Dasein temporaliza (zeitigen) su propio ser temporal. El esquema horizontal es el hacia-qué, el adónde (Wohin), de los éxtasis (Ekstasen). Cada uno de los modos de ser, bien propia bien impropiamente, tiene sus respectivos esquemas horizontales, que se corresponden con las tres dimensiones del tiempo: pasado, presente y futuro. Después de 1927, cuando el intento heideggeriano de localizar la temporaneidad (Temporalität) del ser en el horizonte de la temporalidad (Zeitlichkeit) del Dasein queda frustrado, se abandona el término (cf. Adrián, 2009: 114-116).

102 La noción de «esquema» remite manifiestamente a la doctrina kantiana del esquematismo y de la imaginación de la que Heidegger se ocupa de manera extensa en su conocido libro Kant y el problema de la metafísica (1929). Un libro que, a su vez, retoma algunos resultados de las interpretaciones kantianas ofrecidas en las lecciones de 1925 / 26 y de 1927 / 28 (cf. GA 21 y GA 25, respectivamente). Asimismo, las lecciones del semestre de verano de 1927, Los

problemas fundamentales de la fenomenología, ofrecen un tratamiento más detallado de las nociones de «transcendencia», «horizonte temporal» y «esquema horizontal» (cf. GA 24: § 20e y § 21a).

103 Greisch, 1994: 348.

V. TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD (§§ 72-77)

104 Véase al respecto el anexo al final del comentario de este parágrafo (págs. 138ss.).

105 Como señala Rivera, Heidegger emplea la palabra gebürtig en un sentido adverbial. Gebürtig, que proviene de Geburt («nacimiento»), suele traducirse por «natural de», «nativo de». Así, por ejemplo, decimos que alguien es «natural de Asturias», «nativo de las islas Canarias». En cambio, que el Dasein exista nativamente significa que su nacimiento no es un mero hecho histórico, algo pasado, sino más bien algo que afecta a su existencia en todo momento. Vive su existencia como una «existencia nacida». Independientemente de que otros nos digan que algún día nacimos, experimentamos la existencia como «nacida» y «muriente» (cf. Rivera, 2003: 495-496).

106 Heidegger establece una clara diferencia entre la movilidad (Bewegtheit) del Dasein y el movimiento (Bewegung) de las cosas. Esa diferencia se remonta a sus primeros cursos de Friburgo, donde el término «movilidad» se utilizaba para expresar el carácter dinámico de la vida humana; una movilidad que se identifica en las diferentes interpretaciones heideggerianas del pensamiento aristotélico como kinesis tou bios (cf. GA 58: 158; GA 61: 100 y 116-117; NB: 20-21). Desde el punto de vista lingüístico, Heidegger construye un sustantivo abstracto a partir del verbo bewegen («moverse», «desplegarse») con la intención, por una parte, de resaltar el aspecto móvil y temporal de la vida humana y, por la otra, de diferenciar ese tipo de movilidad ontológicamente constitutiva del Dasein del movimiento propio de los entes naturales (que responde a la kinesis que Aristóteles analiza en el Libro IV de Física). Si bien el término «movilidad» aparece de manera esporádica en Ser y tiempo, no debe pasarse por alto su

importancia en las primeras tentativas heideggerianas de aprehender la dinámica propia de la vida humana. Esta —como se insiste en las lecciones de juventud— no es un simple proceso objetivo (Vorgang); al contrario, se caracteriza por su capacidad de apropiarse comprensivamente del mundo que la envuelve (Ereignis) (cf. GA 56 / 57: 73-76). La vida es en su esencia apropiación y esta a su vez es el modo de acceder de forma arreflexiva y preteorética a la esfera inmediata de las vivencias. La vivencia remite originariamente al «a-propiarse» (er-eignen), a algo que emerge de la vida misma, a algo que le es propio (eigen), a algo que le pertenece en propiedad (Eigentum) (cf. Adrián, 2009: 59-61, y Adrián 2010a: 456-459).

107 Gracias a nuestra historicidad, nuestras vidas configuran historias y relatos que se despliegan desde el nacimiento hasta la muerte. Los seres humanos tienen una biografía que condensa los trazos y las inscripciones (graphos) que la historia ha inscrito en nuestra vida (bios). La historia de los animales, en cambio, se reduce a su biología.

108 Como ya se ha señalado en una nota anterior, el término «vulgar» debe entenderse en el sentido de «corriente», «común», «ordinario», «cotidiano» y no en el de «trivial», «pedestre», «tosco» o «banal».

109 Esta es la misma estrategia que se empleó para la determinación ontológica de la muerte: se partió de la concepción cotidiana de la misma para luego profundizar en el sentido ontológico de los momentos de la indeterminación y la certeza.

110 De hecho, la preocupación de Hannah Arendt por el tema de la vida como vida humana inscrita en la experiencia de una venida a través del nacimiento ya está presente en su tesis doctoral de 1929, El concepto de amor en San Agustín; tesis que en principio iba a dirigir el mismo Heidegger, pero que por motivos personales y académicos acabó en las manos de Karl Jaspers.

111 Cf. Arendt, 1998: 266. Esto ya lo vio Franz Rosenzweig en La estrella de la redención. Para un tratamiento más amplio de los fenómenos del nacimiento y de la natalidad, véase Bárcena, 2006: 179-203.

112 Cf. Blumenberg, 2004: 21.

113 Arendt, 1993: 203. Sin esa manifestación a los demás, jamás seríamos un «quién». Por su poder revelador, la acción crea la condición para el recuerdo y la

historia. Ricœur ha destacado la importancia de esta tesis de Arendt al señalar que la propia identidad del «quién» no es más que una identidad narrativa: a la pregunta «¿quién eres?» respondemos con una historia, con un relato de nuestra vida (cf. Ricœur, 1985: 442).

114 Arendt, 1993: 213.

115 El pasado (Vergangenheit) también tiene un doble sentido similar: el pasado como aquello que ya no existe y como aquello que tiene cierta presencia (como, por ejemplo, las ruinas de un templo griego). En este sentido, la historia se manifiesta en cuanto historia efectual (Wirkungsgeschichte).

116 Puede establecerse aquí una fácil conexión con el concepto gadameriano de «historia efectual» (Wirkungsgeschichte), desarrollado en Verdad y método (cf. Gadamer, 1986: 305-312).

117 A este respecto, resultan particularmente relevantes las reflexiones de Ricœur y Gadamer en torno al problema de la conciencia histórica (cf. Ricœur, 1985: 374-433, y Gadamer, 1993: 41-70).

118 Aquí Heidegger podría haber dado el paso a la convivencia propia; sin embargo, una vez más la omite. Parece claro que la comunicación y el conflicto son formas de reconocimiento del otro que no aparecen en los modos cotidianos de la solicitud y la convivencia pública (cf. Luckner, 2001: 163).

119 Gadamer desarrolla brillantemente esta idea en su análisis de la tradición y el significado hermenéutico de la distancia en el tiempo (cf. Gadamer, 1986: 281-304).

120 De alguna manera, esta afirmación ya prepara el camino hacia la destrucción de la historia de la filosofía anunciada programáticamente en la «Introducción» de Ser y tiempo (cf. SuZ / SyT: § 6). Aquí se sobreentiende que la historia de la filosofía da cuenta de todo (ideas, autores, disciplinas, épocas y métodos filosóficos), excepto de la historicidad del Dasein.

121 Esta es una afirmación que se asienta en la distinción entre ontología regional y ontología fundamental analizada en el parágrafo 3.

122 Para un análisis claro de las aporías del historicismo, véase Gadamer, 1986: 201-216. Y para la compleja relación de Heidegger con la tradición historicista

alemana, véanse Bambach 1995 y Barash 1988.

123 En concreto, los párrafos 6 a 12 del parágrafo 77 (cf. SuZ: 527-532 / SyT: 413-417) reproducen literalmente pasajes de la primera sección del mencionado tratado (cf. GA 64: 9-15). Hay que precisar que el trabajo de apropiación de Dilthey ocupa un lugar destacado en las diferentes lecciones de juventud (cf., por ejemplo, GA 56 / 47: 163-165; GA 59: 46-86, 149-168 y 152-156, así como GA 20: 18-23 y 173-174).

124 Estas conferencias se publicaron por primera vez en el volumen octavo del Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften (1992 / 93: 43-177) y, en breve, serán reeditadas en el volumen ochenta de las Obras completas de Heidegger. Por nuestra parte, realizamos una traducción castellana de las mismas que puede consultarse con el título de Tiempo e historia (cf. Heidegger, 2009: 39-97).

125 Löwith, 1986: 30.

126 En Ser y tiempo, como sugiere el mismo Heidegger en una carta dirigida a Karl Löwith el 20 de agosto de 1927, la haecceitas caracteriza la particularidad temporal y fáctica del Dasein (cf. Papenfuss y Pöggeler, 1990: 37).

127 Aquí también se deja sentir la presencia de Hegel y sus primeras lecturas de Nietzsche, Dostoievski, Kierkegaard y Hölderlin, como se dice en el prólogo que acompaña a la publicación del volumen I de las Obras completas (cf. GA 1: 56-57).

128 En este sentido, compárese la lista de las obras de Dilthey citadas en el curso de Heidegger de 1920, Fenomenología de la intuición y de la expresión (cf. GA 58: 154ss.), así como las detalladas indicaciones bibliográficas ofrecidas en las Conferencias de Kassel, de 1925 (cf. KV: 148ss.).

129 Dilthey, 1973: 278.

130 Cf. Dilthey, 1973: 255ss.

## VI. TEMPORALIDAD, INTRATEMPORALIDAD Y EL CONCEPTO COTIDIANO DE TIEMPO (§§ 78-83)

131 Como comenta Ricœur, el intento heideggeriano de evitar el efecto de nivelación lo obliga a distinguir diferentes niveles dentro del tiempo (temporalidad originaria, concepto vulgar del tiempo, intratemporalidad). Esta jerarquización es uno de los principales descubrimientos de Ser y tiempo (cf. Ricœur, 1985: 111-112).

132 Para comprender adecuada y completamente este último capítulo de Ser y tiempo, hay que tener presentes diferentes lecciones de juventud en que Heidegger aborda la cuestión de la temporalidad. Las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26 contienen un análisis detallado de la problemática kantiana del tiempo (GA 21: §§ 2-37) y algunas indicaciones precisas sobre Hegel, Aristóteles y Bergson (GA 21: §§ 20 y 21). Asimismo, las lecciones del semestre de verano de 1927, que, según el propio Heidegger, desarrollan las ideas centrales de la tercera sección de la primera parte de Ser y tiempo no publicada, interpretan con gran detalle el tratado aristotélico sobre el tiempo en el Libro IV de la Física (GA 24: § 19). Y tampoco pueden pasarse por alto los parágrafos finales de las lecciones del semestre de verano de 1928 sobre Leibniz (GA 26: §§ 11-13), los cuales precisan el estatuto mismo de la ontología fundamental. Como comenta Greisch, la complementariedad de estas perspectivas es de una importancia capital para comprender correctamente el concepto de intratemporalidad (cf. Greisch, 1994: 386).

133 En las mencionadas lecciones del semestre de 1927, se interpreta con más detalle la databilidad (cf. GA 24: 369-373).

134 En dichas lecciones, también hay observaciones a las reflexiones sobre el tiempo de Plotino, Kant, Hegel, Bergson y Einstein. Para una presentación interesante y sugestiva de las posturas de Aristóteles, Agustín, Kant, Husserl y Heidegger en torno al problema de la temporalidad, resulta altamente recomendable consultar el tercer volumen de Tiempo y narración (cf. Ricœur, 1985: 21-187).

135 Aquí solo se destacan algunos aspectos de la definición aristotélica del tiempo. Para una discusión más amplia de la interpretación heideggeriana y de su apropiación crítica del Libro IV de la Física, remitimos al apéndice del parágrafo 81 (véanse págs. 185ss.).

136 Cf. Aristóteles, Fís. IV, 219a3-4.

137 Cf. Aristóteles, Fís. IV, 218b2-219a10.

138 Es cierto que no sabríamos discernir el antes y el después, ni el tiempo ni el movimiento, sin una actividad de discriminación que depende del alma (cf. Fís. IV, 291a22-24). Sin embargo, el argumento aristotélico no quiere subrayar el acto de conocer, determinar y percibir, sino la prioridad del antes y el después propios del movimiento en relación con el antes y el después del tiempo. Aristóteles parte de la prioridad del orden de las cosas frente al plano del conocer.

139 Aristóteles, Fís. IV, 219b2.

140 Aristóteles es el primero en reconocer que sin alma no habría tiempo (cf. Fís. IV, 223a21-22). ¿No hace falta un alma, una inteligencia, una actividad noética, para percibir, contar, discriminar y comparar? En efecto. A partir de entonces, puede emerger una fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Sin embargo, ¿por qué se niega Aristóteles a incluir en la definición del tiempo cualquier determinación noética del alma? La razón es simple: el cambio y el movimiento se enraízan, en última instancia, en la naturaleza (physis). La physis, al sostener el dinamismo del movimiento, preserva también la dimensión humana del tiempo.

141 Agustín, Confesiones XI, 14: 17.

142 Agustín, Confesiones XI, 22: 27.

143 Agustín, Confesiones XI, 27: 36.

144 Heidegger se ocupa tempranamente de Agustín. En las lecciones del semestre de verano de 1921 en torno al neoplatonismo, analiza el fenómeno de la memoria expuesto en el Libro X de las Confesiones (cf. GA 60). Y en la conocida conferencia de 1924, titulada El concepto de tiempo, subraya la contribución agustiniana al análisis del fenómeno del tiempo. Esta valoración positiva se repite en Los problemas fundamentales de la fenomenología (1927) y en una breve conferencia que impartió en el monasterio de Beuron el 26 de octubre de 1930, con el título de «Las consideraciones de Agustín sobre el tiempo: Confesiones, Libro XI».

145 Para un tratamiento más extenso de la interpretación heideggeriana de la noción de distentio animi en Agustín, véase Herrmann, 1992: 170-185.

146 Cf. Husserl, HUA X, 23.

147 Sin extendernos más, hay que distinguir la retención y la protención de la rememoración (Wiedererinnerung) y expectación (Erwartung) temáticas. Hay una diferencia entre retener las notas recién escuchadas y protender a las que están a punto de sonar, por una parte, y recordar mis vacaciones del verano pasado y esperar la llegada de las próximas fiestas navideñas, por la otra. En los dos últimos casos, tenemos dos actos intencionales independientes. La retención y la protención, en cambio, no nos proporcionan un nuevo objeto intencional, sino una conciencia del horizonte temporal del objeto presente. La llamada «modificación retencional» es un proceso pasivo que se produce sin nuestra contribución activa, mientras que la rememoración supone un acto de representificación explícito dirigido hacia algo completamente pasado (cf. Husserl, HUA X: 333).

148 Cf. Husserl, HUA XI: 7.

149 Esta idea se desarrolla con mayor amplitud en las mencionadas lecciones de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología (cf. GA 24: 373). Con todo, da la impresión de que la ausencia del fenómeno de la alteridad es aquí más acusada que en la primera sección. Además, queda abierta la cuestión de si el tiempo público es del otro. Al equiparar significatividad y tiempo del mundo, la alteridad queda relegada a un segundo plano. Este es el hilo conductor de la crítica de Levinas al concepto heideggeriano de la temporalidad. Levinas concibe el concepto de tiempo desde la diacronía, desde la dis-continuidad, desde la alteridad radical. El verdadero advenir no es tanto el futuro, como el otro, el rostro del otro, que me interpela de manera directa. La presencia del otro se manifiesta en toda su plenitud en el encuentro cara a cara. En palabras de Levinas: «La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia» (Levinas, 1979: 70).

150 Como observa de manera acertada Ricœur, «la originalidad de Heidegger reside en buscar en el propio cuidado el principio de pluralización del tiempo en futuro, pasado y presente» (Ricœur, 1985: 126). La articulación interna del

cuidado y su entrelazamiento con los tres éxtasis temporales son la condición de posibilidad de toda experiencia humana.

151 Cf. Greisch, 1994: 397, y Ricœur, 1985: 41-42, 122-125. Véase también el anexo del parágrafo anterior (págs. 171ss.), en el que se ofrece un breve resumen de las concepciones del tiempo de Aristóteles y Agustín.

152 Para un análisis más detallado de estos cuatro elementos constitutivos de la intratemporalidad, cabe remitirse, de nuevo, a las lecciones de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología (cf. GA 24: 369-374).

153 Heidegger se mantiene firme en la idea de que la temporalidad originaria es la condición de posibilidad de la espacialidad existenciaria (cf. SuZ / SyT: § 70). De esta manera, se evita el riesgo de un tiempo reducido al espacio. El tiempo astronómico, histórico, calendárico y cronométrico se funda en el fenómeno de la presentificación.

154 Aristóteles, Fís. IV, 219b1.

155 En el anexo de más abajo (véanse págs. 185ss.), se ofrecen otros detalles de la confrontación heideggeriana con la concepción aristotélica del tiempo y de su apropiación crítica.

156 La sucesión infinita de ahoras encierra, empero, una dificultad: ¿cómo puede desaparecer algo en un tiempo infinito y en constante fluir? Si el tiempo fuera efectivamente una sucesión continua de puntos del ahora, los fenómenos del tiempo como el transcurrir, la historicidad y la intratemporalidad resultarían inexplicables. En el enigmático fenómeno del transcurrir del tiempo, atisbamos que la sucesión de los ahoras y, por extensión, la concepción vulgar del tiempo no contienen toda la verdad acerca de la naturaleza del tiempo. Por desgracia, Heidegger pasa por alto el problema de la evaporación del tiempo y de la falta de tiempo que, probablemente, sean una de las mayores preocupaciones del Dasein caído en la cotidianidad. Siendo honestos, sin embargo, hay que decir que la exposición de la teoría aristotélica del tiempo ofrecida en este parágrafo de Ser y tiempo tenía que venir acompañada de una destrucción fenomenológica, anunciada en la «Introducción» como la segunda sección, pero finalmente no llevada a cabo. Como ya se ha indicado, esa destrucción tiene lugar en Los problemas fundamentales de la fenomenología.

157 Como señala Heidegger, «interpretamos el ser a partir del tiempo (tempus)»

(GA 24: 22). La expresión latinizada Temporalität ya aparece en las lecciones del semestre de invierno de 1925 / 26, si bien aquí se utiliza para indicar la determinación temporal de todo fenómeno, incluido el Dasein. En cambio, el arcaísmo Temporalität se emplea en Ser y tiempo en el sentido específico de la condición de posibilidad de la comprensión del ser en general y se diferencia claramente del tiempo propio del ser del Dasein.

158 Heidegger discute especialmente las concepciones del tiempo de Agustín, Plotino, Simplicio, Kant, Hegel y Kant, pero señala que la interpretación aristotélica del tiempo resultó determinante para la historia de la filosofía (cf. GA 24: 328). Curiosamente, no se mencionan los estudios husserlianos sobre el tiempo, lo cual no deja de sorprender, ya que en el mismo 1927 Heidegger editó el texto de Husserl Fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo, preparado en su momento por Edith Stein.

159 Como comenta Derrida, el tiempo no pertenece a la economía de las oposiciones binarias, no se mueve en el orden disyuntivo de lo universal y lo particular. El tiempo se inscribe más bien en el orden del «no solo… sino también» (Sowohl-als-auch). No solo es posible, sino que también es imposible. Las cosas son en el tiempo y existen gracias a él, pero el tiempo mismo no es en el tiempo. Para más información, véase Derrida, 1972: 31-78.

160 Cf. Aristóteles, Fís. IV, 218b13.

161 Aristóteles, Fís. IV, 223a21ss. En un pasaje de De anima, no exento de controversia, Aristóteles atribuye al ser humano una característica peculiar que lo diferencia del resto de los seres vivos, a saber: la capacidad de percibir el tiempo y de proyectar sus deseos en el futuro (cf. De an. III, 433b7-8). Heidegger, que sin duda conoce este pasaje, halla aquí inspiración para uno de sus descubrimientos filosóficos más decisivos: la identificación de la estructura ontológica unitaria del Dasein con la temporalidad originaria.

162 En el apartado 4. del Preludio del volumen I de esta obra, se explican los motivos de ese viraje.

163 Para un tratamiento más concreto de la diferencia entre temporalidad (Zeitlichkeit) y temporaneidad (Temporalität), hay que remitirse a los parágrafos finales de Los problemas fundamentales de la fenomenología (cf. GA 24: §§ 20-22). Véase también el anexo del parágrafo 81 (págs. 185ss.).

164 Entre otras referencias, véanse GA 65: 351, GA 66: 300 y GA 69: 64.

165 Sobre los motivos internos del inacabamiento de Ser y tiempo, véase Kisiel, 2005: 198-214. Para una exposición de la autointerpretación del mismo Heidegger, cabe remitirse a Thomä, 2001: 281-298. Y para un estudio sobre la transición de Ser y tiempo al viraje entre 1927 y 1930, resultan recomendables Herrmann, 1994: 5-26 y Jaran, 2010.

166 Lafont, 2004: 268.

167 El propio Heidegger presenta estas lecciones como una «nueva elaboración de la tercera sección de la parte primera de Ser y tiempo» (GA 24: 1, n.1). Al respecto, véase el conocido trabajo de Herrmann (1991: 47-68).

# CODA

168 Véanse, entre otros, Domanski, 1996; Foucault, 2001; Hadot, 1995, y Nussbaum, 1994.

169 Cf. Platón, El banquete 174d5.

170 Cf. Hadot, 1996: 19-21. Como señala Foucault en su conocido curso del Collège de France, La hermenéutica del sujeto (1982), los ejercicios espirituales ofrecen respuestas a cuestiones prácticas sobre la vida de los individuos, encaminadas a una necesaria transformación de uno mismo para poder acceder a la verdad (cf. Foucault, 2001: 15-16).

171 Nietzsche, 1988: 359.

172 Como ya vimos en el parágrafo 42, Heidegger encuentra en una vieja fábula de Higinio la confirmación de que el cuidado forma parte de la existencia humana. A consecuencia de la querella entre Júpiter, Tierra y Cura en torno al nombre que debe recibir la criatura modelada con barro, Saturno propone la siguiente solución: Júpiter recuperará el espíritu de la criatura tras su muerte y

Cura la retendrá mientas viva. Y en cuanto a la disputa por el nombre, Saturno decide que se llame homo, puesto que está hecha de humus (cf. SuZ: 262 / SyT: 219).

173 Heidegger está pensando en la representación agustiniana del hombre como un ser problemático en el seno del universo, movido por un corazón siempre inquieto, temeroso del pecado. Él mismo dice que su análisis del cuidado se enmarca en una tentativa de interpretar la antropología agustiniana, es decir, greco-cristiana, desde los fundamentos planteados por la ontología aristotélica (cf. NB, 22-23; SuZ, 252 / SyT: 212). Por otra parte, esta particular sensibilidad que se muestra hacia la antropología agustiniana se remonta muy probablemente a la influencia de una corriente muy poderosa que atraviesa el siglo XIX, desde Schelling pasando por Kierkegaard hasta llegar a Nietzsche. Corriente muy atenta a la angustia fundamental que se halla en el fondo del ser humano, sea por la conciencia del pecado, el carácter horroroso de la existencia o por la decadencia de la vida cotidiana y la sociedad industrial. El cuidado no es sino el primer grado de esta angustia; la anuncia y esconde.

174 Para una panorámica histórica de la cuestión del sí-mismo, véanse Seigel, 2005, y Taylor, 1989.

175 Cf. Zimmermann, 1981: 333-335.

176 Cf., entre otros, Gallagher y Shear, 1999; Ricœur, 1990, y Sidertis et al., 2011.

177 Metzinger, 2003: 1.

178 Cf. Metzinger, 2003: 268.

179 Cf. Metzinger, 2006: 3.

180 Cf. Albahari, 2006: 55. No es este el lugar para discutir la limitada noción de «sí-mismo» que manejan Metzinger y Albahari. En parte, ambos se remiten a la definición clásica del sí-mismo como algo ontológicamente distinto de un sujeto consciente.

181 Cf. Taylor, 1985: 45-76.

182 Cf. Ricœur, 1985: 442-443.

183 Para una explicación social del sí-mismo, véase MacIntyre, 1985: 210-222.

184 Ricœur ha tratado de aclarar la dinámica interna del concepto de identidad narrativa distinguiendo dos conceptos de identidad: identidad como memete (en castellano, «mismidad»; en inglés, sameness; en alemán, Gleichheit) y como ipséité (en castellano, «ipseidad»; en inglés, selfhood; en alemán, Selbstheit). A diferencia de la noción abstracta de «identidad» característica de la modernidad, la identidad narrativa —que solo logra articularse en la dimensión temporal de la existencia humana— puede incluir cambios y mutaciones en el transcurso de toda una vida (cf. Ricœur, 1990: 167-191).

185 Ricœur, 1985: 443.

186 Cf., entre otros, Zahavi, 2008.

187 Zahavi, 2008: 121.

188 Recientemente, neurocientíficos como Antonio Damasio han argumentado de una manera similar. Damasio afirma que un sentido mínimo del sí-mismo es un ingrediente indispensable de la mente consciente, esto es, mi vida consciente se caracteriza por la presencia constante aunque sutil y silenciosa de un sí-mismo que podemos identificar con un core self o protoself (cf. Damasio, 2010: 190-205).

189 Cf. Sartre, 1943: 20.

190 Para un análisis más detallado de la dimensión preteorética en la hermenéutica de la vida fáctica del joven Heidegger, véanse Adrián, 2010a: 374-380; Cimino, 2013: 150-162, y Xolocotzi, 2004: 25-50.

191 Para más información, véase Øverenget, 1998.

192 Curiosamente, el mundo propio de uno mismo y el respectivo comportamiento de la inquietud de sí desaparecen de la analítica existenciaria de Ser y tiempo, sobre todo para evitar el riesgo de solipsismo. Véase, al respecto, la nota 16 del apartado 2. del Preludio del volumen 1 [pág. 23]).

193 Influido por Dilthey, Heidegger señala que la vida humana está envuelta en un continuo proceso de autointerpretación en el marco de un contexto histórico específico. Esto significa que el «sujeto» real no es un ego abstracto y puramente

formal que vive fuera del tiempo y ajeno al cambio; al contrario, es una vida concreta e históricamente situada que siempre está tratando de darse sentido a sí misma.

194 El posterior viraje del pensamiento heideggeriano intenta eludir cualquier rastro de subjetivismo al afirmar que la autenticidad no es tanto un asunto de autoposesión como de apropiación que se produce por medio del acontecimiento apropiador (Ereignis).

195 Cf. Tugendhat, 1979: 177, y Bertram, 2013: 203-204.

196 Cf. Dreyfus, 1991.

197 Cf. Haugeland, 1982.

198 Cf. Brandom, 1997.

199 Cf. Bertram, 2013: 200ss.

200 Cf. Ricœur, 1980: 40.

201 Para un análisis más detallado de los aspectos positivos del discurso, cabe remitirse a las interpretaciones fenomenológicas que Heidegger realiza de la retórica aristotélica a mediados de los años veinte (cf. GA 18: 100ss.). Por nuestra parte, nos hemos ocupado de este tema en Adrián, 2013a.

202 Sobre la importancia metodológica de la angustia, véanse Courtine, 1990: 232-234; Merker, 1988: 153-198, y Adrián, 2010: 465-486.

203 Hemos desarrollado esta idea en Adrián, 2013b.

204 Si se expresa en estos términos, resulta más fácil establecer una conexión con Husserl. Una conexión, por otra parte, negada en muchas ocasiones por el mismo Heidegger y un amplio sector de la historiografía filosófica. Estamos en parte de acuerdo con Crowell cuando afirma que Ser y tiempo lleva implícitamente a cabo una reinterpretación en clave existenciaria de la autoconciencia en primera persona. Para un análisis de la proximidad del planteamiento de Heidegger con las reflexiones husserlianas en torno a la intencionalidad y la perspectiva de la primera persona, véase Crowell, 2011: 435ss.

205 Cf. Ricœur, 1990: 33-34.

206 Pero la explicación de la mismidad que da Heidegger no es errónea, sino incompleta. Su análisis del sí-mismo no toma en consideración la perspectiva del otro. Por encima de todo, somos nosotros mismos a los ojos de los otros y no solo ante nosotros mismos. Así, como señala Carman, Heidegger no llama la atención sobre el fenómeno de la asimetría en su análisis de la mismidad genuina (cf. Carman, 2003: 268-269). Este movimiento del otro hacia mí es, como se sabe, el que describe incansablemente Levinas en su obra.

207 Como apunta Heidegger, Kant no vio la relación directa con la existencia que se da antes del conocimiento y de la praxis humana porque no vio el fenómeno del mundo (SuZ: 425 / SyT: 339).

208 Véase, al respecto, el anexo al parágrafo 25 (págs. 227ss. del volumen 1), en que se analiza de manera pormenorizada la noción de «mismidad» (Selbstheit).

209 Como se menciona más arriba, la comprensión de sí mismo (Selbstverständnis) no se logra por medio de un acto de autorreflexión neutro, distante y teorético, sino más bien por un constante proceso de reapropiación de nosotros mismos. Ese proceso es un indicio claro de la intrínseca temporalidad de la existencia humana.

## APÉNDICE

210 Pero, como se sabe, la parte publicada apenas contiene un tercio del libro inicialmente concebido por Heidegger y, además, contamos con indicaciones más bien escasas y dispersas de cómo hubiera sido una vez acabado.

211 Para unos resúmenes más amplios, remitimos a Wrathall, 2013: 1-53.

212 Los resúmenes de la primera y segunda sección ofrecidos en este apéndice reproducen total o parcialmente algunos pasajes de los comentarios de esta guía de lectura ofrecidos anteriormente.

# 2. BIBLIOGRAFÍA

213 En los apartados 1.1 y 1.2 del apéndice suplementario, se ofrece una lista detallada de las diferentes ediciones alemanas de Ser y tiempo, así como de las principales traducciones castellanas, italianas, inglesas y francesas. Este apéndice puede consultarse y descargarse gratuitamente de la página web de la editorial (https://www.herdereditorial.com/obras/5794/guia-de-lectura-de-ser-y-tiempo-de-martin-heidegger-v1/).

# INFORMACIÓN ADICIONAL

*Ser y tiempo de Heidegger es una obra compleja y atrevida que replantea la pregunta por el sentido del ser en un momento de inquietud cultural y desasosiego generacional. Esta gran obra del siglo XX nos invita a emprender un viaje filosófico en el que terminamos descubriéndonos como temporalidad. Nuestra existencia se caracteriza por la oscilación entre la impropiedad y la propiedad, el anonimato cotidiano y la capacidad de resolución, el abandono de sí y la reapropiación de sí.*

Mientras que el primer volumen de esta guía de lectura ofrecía un análisis de lo que Jesús Adrián Escudero llama hermenéutica de la cotidianidad —en tanto que nuestra relación con el mundo y los demás se encuentra inicialmente gobernada por la esfera pública—, el presente volumen expone una hermenéutica de sí, que plantea la posibilidad de una existencia propia como contramovimiento a la tendencia a dejarnos llevar por los parámetros de la vida cotidiana. Esta perspectiva entronca con la noción clásica del cuidado de sí y da cumplimiento a la máxima pindárica ¡Llega a ser el que eres! La filosofía se convierte así en un eficaz medio de autorrealización.

Continuando con el análisis del primer volumen, este segundo nos ofrece un comentario detallado y sistemático de la Segunda Sección de Ser y tiempo. Incluye además un apéndice didáctico con cuadros conceptuales y resúmenes de los capítulos que los lectores encontrarán de gran utilidad para desentrañar la compleja trama temática y conceptual de esta obra capital de la filosofía contemporánea.

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO es Profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona y Director del Grupo de Estudios Heideggerianos. También ha sido Investigador Sénior de la Fundación Humboldt y profesor invitado en prestigiosas universidades europeas y americanas. Asimismo, ha editado y traducido al castellano diferentes escritos heideggerianos. Entre sus publicaciones más recientes destacan El lenguaje de Heidegger (2009), Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser (2010),

también publicados por Herder Editorial, y Heidegger and the Emergence of the Question Being (2015).

## OTROS TÍTULOS

*Guía para la lectura de «Ser y Tiempo» de Heidegger ( vol. 1), Jesús Adrián Escudero*

*El lenguaje de Heidegger, Jesús Adrián Escudero*

*Heidegger y la genealogía de la pegunta por el Ser, Jesús Adrián Escudero*

*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Martin Heidegger*

*De la esencia de la verdad, Martin Heidegger*

*El concepto de tiempo, Martin Heidegger*

*Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental, Martin Heidegger*

*Ejercitación en el pensamiento filosófico, Martin Heidegger*

*Pensamientos poéticos, Martin Heidegger*

*Correspondencia 1925 -1975, Martin Heidegger, Rudolf Bultmann*